أكسل هونيث

التشيؤ

دراسة في نظرية الاعتراف

ترجمة وتقديم:
الدكتور كمال بومنير



أكسل هونيـث

التشيؤ

دراسة في نظرية الاعتراف

ترجمة وتقديم:

الدكتور: كمـال بومنيـر



مؤسسة كنوز الحكمة

Kounouz El-Hikma

للنشر والتوزيع

1433هـ/2012م



التشيؤ

دراسة في نظرية الاعتراف



المؤلف/ أكسل هونيث

ترجمة: د/ كمال بومنير

رقم الإيداع القانوني: 4399-2012

الطبعة الأولى-2012-

العنوان: حي الشمس الضاحكة عمارة (أ) الأبيار – الجزائر

الهاتف/ الفاكس: ☎ 021.79.96.21

الجوال 213.0770300866

الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.dz

البريد إلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr

هذه الترجمة العربية لكتاب :

Axel Honneth

La réification

Petit traité de théorie critique

Editions Gallimard ,2007

المحتويات

مقدمة المترجم

نقدّمُ للقارئ العربي هذا الكتاب الموسوم بـ **التشيؤ:دراسة في نظرية الاعتراف،** للفيلسوف الألماني الكبير أكسل هونيث (Axel Honneth)، مُمثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية، وأحد الوجوه الفلسفية والسوسيولوجية البارزة في الفكر الغربي المعاصر.

وُلد أكسل هونيث بمدينة إيسن (ألمانيا) سنة 1949، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك، واستقر في الأخير بجامعة غوته بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. لقد كان هونيث في بداية حياته الفكرية متأثرا بأقطاب الجيل الأول (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) ،ثم بالجيل الثاني(ألبرشت فيلمر، كارل أوتو آبل، يورغن هابرماس)[1]، وإن كانت لديه بعض الاختلافات الفكرية الأساسية مع هؤلاء المفكرين فمن منطلق حسه النقدي الذي اكتسبه وتمرّس عليه في هذه المدرسة الفلسفية الكبيرة، وهذا قصد إعادة بناء النظرية النقدية وتحيينها، وحتى تواكب التحولات التاريخية والأحداث الفكرية والسياسية التي عرفها العالم المعاصر. لذلك عمل على إخضاع هذه النظرية للتعديل قصد وإعادة صياغتها من جديد. ولتحقيق هذا الغرض انفتح أكسل هونيث على أعمال العديد من الفلاسفة الكبار(هيغل ،ماركس،هيدغر، فوكو، سارتر، ديوي) وعلماء الاجتماع (جورج هربرت ميد،غيورغ زيمل ،بيير بورديو) وعلماء النفس أيضا (سيغموند فروي د، دونالد

[1] عن علاقة هونيث بمفكري مدرسة فرانكفورت، انظر:

la Axel Honneth, « La Théorie critique de l'école de Francfort et la théorie de reconnaissance » in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.* Traduit de l'Allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, *La Découverte*, 2006, pp151-180.

وينيكوت، جيسيكا بنجامين) وسعى إلى تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على جملة من المفاهيم والمصطلحات وعلى رأسها مفهوم الاعتراف (La reconnaissance) الذي يحتلُ عنده موقعا مركزيا في فلسفته الاجتماعية، وهذا قصدَ بلورة نظرية نقدية جديدة. لذلك قام هونيث بمراجعة نقدية عميقة للنظرية النقدية الأولى (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز)، ثم النظرية النقدية الثانية (يورغن هابرماس، ألبرشت فيلمر)، بغرض سد مكامن النقص التي خلّفتها. غير أنّ هونيث عمل على بناء نظريته في الاعتراف على خُطى النظرية النقدية نفسها، التي استفاد كثيرا من أعمالها، وخاصة أعمال يورغن هابرماس ،ممثل الجيل الثاني لهذه النظرية، التي نجد لها حضورا بارزا في فلسفته الاجتماعية والأخلاقية، وهذا ما يتجلى بصورة واضحة في نظرية الاعتراف التي استهدفت تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت ،كما أشرنا إلى ذلك سابقا. وهذا في الوقت الذي يزداد فيه الاهتمامُ الفلسفي والاجتماعي والسياسي اليومَ في العالم الغربي بمسألة الاعتراف، وبمختلف الموضوعات والقضايا والإشكالات المرتبطة بها.

1- ما الاعتراف ؟

لقد نهل هونيث من فلسفة هيغل في تأسيس نظرية الاعتراف ولكن من دون أن يسقط في تصوّراتها ومقولاتها الميتافيزيقية. إنّ أهمية هيغل-حسب هونيث- ترجع إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل من خلال ما يُسمى بالتذاوت (أوالبيْنذاتية) (Intersubjectivité) الذي يميّز حياة البشر. وهذا على النقيض من التقليد الفلسفي السياسي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والأخلاقي وخاصة لدى كل من مكيافيللي وهوبز وهو تقليد قام على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، ضمن ما يُسمى بـ"الصراع من أجل البقاء"، وهو

صراعٌ تتناقض فيه الرغباتُ والإراداتُ الإنسانية. لقد صوّر هوبز العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب واقتتال وصراع مستميت بين الناس، فلم يكن أحد يأمن على نفسه وماله. لقد تميزت حالة الطبيعة بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أنّ كل إنسان كان يطلب تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظا على نفسه، إذ أصبح "كل إنسان عدوا للإنسان"، والكل يخاف الكل، وبالتالي لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفًا من عدوان الآخرين، وبذلك امتازت حالة الطبيعة-حسب هوبز-بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة ومحدودة[2].

يمكننا إذن – ضمن هذا السياق- أن نطرح السؤال التالي: كيف وظّف هونيث مفهوم الاعتراف الذي أشار إليه هيغل في كتاباته الأولى؟ وهل استطاع تحيين هذا المفهوم وفق مقتضيات الزمن الحاضر والظروف الراهنة على الساحة العالمية اجتماعيا وسياسيا وأخلاقيا ؟

إذا كان هونيث قد اعتمد على كتابات هيغل الشاب لتأسيس نظرية الاعتراف المتبادل (La reconnaissance mutuelle) فإنّه لم يكتف بهذه الكتابات– على الرغم من تأكيده على راهنية فكر هيغل- وإنما استند أيضا إلى مكتسبات ونتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، وهذا من خلال انفتاحه الفلسفي والعلمي على أعمال السوسيولوجي الأمريكي جورج هربرت ميد (G.H.Mead)، والمحلّل النفساني الانجليزي دونالد وينيكوث (D.Winnicott). والحقُّ أنّ هذه الأعمال والبحوث الميدانية بإمكانها– حسب هونيث- الوصول إلى فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنيوية لعملية الاعتراف[3]، التي تُعتبر مطلبا حيويا ومركزيا بالنسبة للأفراد والجماعات ولتطلعاتهم الأساسية.

---

[2] Thomas Hobbes, *Le Léviathan*. Traduit par F. Tribaux, Paris, Sirey, 1971 p 127.

[3] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l’allemand par Pierre Rusch Paris, Cerf, 2002, p 57.

هذا، ويمكننا القول بأنّ مشروع هونيث الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة بغرض إعادة تحيين Réactualisation النظرية النقدية حتى تتلاءم مع التطورات التاريخية الجديدة وتستجيب للتطلعات الإنسانية الحالية. وتتمثل مهام هذه النظرية الاجتماعية- في نظر هونيث- في:

أ -مهمة وصفية: تقوم على تشخيص وفهم العمليات الاجتماعية "المَرضية" Pathologique على مستوى التجارب الفردية والجماعية، والتي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية، تحقيق الأفراد والجماعات حياة طيبة.

ب- مهمة معيارية: تقومُ على تحديد ومعرفة ما هي معايير أشكال الحياة الاجتماعية الناجحة. إنّ هاتين المهمتين تشكلان–في منظور هونيث-وحدة متكاملة بين الطابع الوصفي والطابع المعياري من الناحية النظرية، بحيث تظهر هذه الأخيرة كنظرية نقدية للمجتمع[4]؛ على هذا الأساس قام هونيث- في كتابه الهام **الصراع من أجل الاعتراف**- بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقًا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسِّسة لهوية الفرد، وهذا حتى تحقق الذاتُ وجودَها وتنال الاعتراف من الغير. ولتحقيق هذا الغرض، قام هونيث بإعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجـتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المُعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل، لأنّ هذه الصراعات تمثّلُ في رأيه شكلا من أشكال الصراع من أجل الاعتراف (La lutte pour la reconnaissance). لذا فهو، فيما يتعلق بهذه المسألة، لا يتفقُ مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس، حينما شدّد هذا الأخير على فكرة أنّ الاعتراف إنْ هي سوى نمط من الاحترام المتبادل (Le respect

[4] Franck Fischbach. « Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique: la reconnaissance comme autre de la justice. » in E. Renault et Y. sintomer (dir): *où en est la théorie critique*, La découverte, Paris, 2003, p.171.

mutuel) الذي يتم بين المتحاورين أثناء عملية النقاش، والذي يهدف إلى تحقيق التفاهم والإجماع، بحيث يؤدي الحوار،تماشيا مع مقتضيات الفعل التواصلي الرامية إلى تأسيس بناء اجتماعي مترابط وخالٍ من كل أنماط أشكال العنف والسيطرة. ولا شك أنّ هونيث يقدّر عاليًا نظرية التواصل لهابرماس؛ فقد أشار في كثير من كتاباته وحواراته إلى أهميتها، بل ذهب إلى القول بأنّ مشروعه الفلسفي هو بمثابة تعميق لأبحاث هابرماس نفسه[5]. غير أنّ هذا التقدير والإعجاب لم يمنعه من تسجيل بعض النقاط النقدية تجاه فيلسوف التواصل. لقد قدّم هونيث نقدا أساسيا لهابرماس، وبيّن أنّ مقاربة هذا الأخير تجاهلت جملة العوامل والشروط الاجتماعية الفعلية، واكتفت بتحليل النشاط العقلاني التواصلي الذي يتم بين البشر عن طريق النقاش الدائر بين المتحاورين، بل بقيت سجينة القواعد والمعايير الصورية للتواصل. وبذلك استبعدت المقاربةُ الهابرماسية -بحسب هونيث- الأبعاد الجسدية والانفعالية والنفسية للفعل الاجتماعي، ولم تُول اهتمامًا يُذكر للتجارب الأخلاقية المتعلقة بأشكال الظلم الاجتماعي، وفي آخر المطاف عجزت عن القيام بتشخيص حقيقي لأحوال المجتمع المَرضية.

2- أشكال الاعتراف:

يرى هونيث أنّ عملية تكوين الذات أمرٌ يتوقف على ما يُسمى بالتفاعل الاجتماعي؛ فمن خلال التفاعل التذاوتي الذي يتم بين الفرد والآخرين، وما يتضمنه هذا التفاعلُ من أشكال التعامل الاجتماعي، يكتسب الفردُ وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها على المستوى الاجتماعي. وبمعنى آخر، لا يمكنُ تحقيق ذواتنا

[5] Axel Honneth « La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance » in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique. Op.cit.*, pp151-180.

إلا عبر عملية الاعتراف، وعن طريق علاقتنا بغيرنا من الناس الـذين نتفاعـل معهـم في حياتنا الاجتماعية.

ويخلُصُ هونيث من ذلك إلى فكرة أنّ الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعـات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجـتماعي، بالتالي يسـتطيع الأفـراد تحقيق ذواتهم بصورة إيجابية، وهذا ما يتم ضمن العلاقات التذاوتية، وهـي علاقـات تتوقف في نظره على تحقيق ثلاثـة نمـاذج معياريـة متميـزة للاعـتراف[6]، وهـي: الحـب والحق والتضامن.

1- **الحب**: يمكننا أن نعتبر الحب- حسب هونيث- علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أنّ هناك علاقة متداخلة بين العلاقـات العاطفيـة وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسـه، وبالتـالي يمكـن أن يصل من الناحية الاجتماعية إلى مستوى الثقة في ذاته La confiance en soi .

هـذا، وتعتـبرُ علاقـة الطفـل بأمـه أولى مسـتويات الاعـتراف المتبـادل، وذلـك لأنّ الصورة الأولى لهذا الاعتراف تتم عن طريـق التفاعـل الأولي القـائم بـين الأم وابنها، بحيث أنّ هذه الأخيرة هي التي تلبي حاجاته البيولوجية والعاطفية، بـل وتمثـل بالنسـبة إليـه نمـوذجَ الاعـتراف المتبـادل أو "التـذاوت الأولي". وهكـذا، وانطلاقـا مـن هـذه الرؤيـة، فـإنّ التجربـة التذاوتيـة Expérience Intersubjective للحب تسمحُ للفرد-حسب هونيث- بالشـعور بمـا يُسـمى بـ" الأمن العاطفي" الذي يتعرّف من خلاله على قيمة أو أهمية عواطفه ومشـاعره، بل وعلى إمكانية إظهارها للآخرين الذين يتفاعلُ معهم في محيطـه الاجتماعـي.

---

[6] Axel Honneth, « Reconnaissance » Traduit par O. Mannoni, in Monique Canto Sperber (dir) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf 1996, p 1273.

غير أنّ امتداد هذا النمط من الاعتراف المتبادل لا يصل في حقيقة الأمر إلى أبعد من دائرة العلاقات الاجتماعية الأولية بالصورة التي تتميّز بها الروابط العاطفية الخاصة بالأطر الأسرية أو علاقات الصداقة أو المحبة القائمة بين الناس، وذلك لأنّ مواقف التراضي العاطفية تفترض، كما يقول هونيث، وجود تعاطف أو انجذاب قد يتحكم فيه المرء بكل حرية. كما أنه من الصعب نقلها إراديا إلى عدد كبير من المشاركين أثناء عملية التفاعل.وبهذا المعنى تتميّز علاقة الاعتراف هذه بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم.[7]

2- **الحق**: إنّ الاعترافَ القانوني – بحسب هونيث- هو الذي يضمنُ حريةَ الأفراد واستقلالهم الذاتي لأنّ الفرد يتقاسم مع الآخرين مميّزات الفاعل الأخلاقي المسؤول عن أفعاله، بحيث يستطيع أن يتمتع بحريته المعترف بها اجتماعيا (والمضمونة قانونيا). لذا، فإنّ هذا النمط من الاعتراف يحيلنا إلى جملة الحقوق الفردية لأنّ مسوّغ وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي. غير أنّ القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي" يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"[8]. ويعني هونيث بالحقوق" تلك الحاجات التي يتوقع المرء تحقيقها بصورة مشروعة، باعتباره عضوا كامل الحقوق، ومن حيث هو مشارك بحكم القانون في النظام المؤسساتي. أما إذا حُرم من هذه الحقوق أو بعضها، فهذا يعني – أنه لم يعترف له بمسؤوليته الأخلاقية مثل بقية أعضاء المجتمع. إنّ ما يميّز هذه الأشكال من الازدراء التي يحرم فيها المرء من حقوقه أو حينما يتعرض للتهميش أو

---

[7] Axel Honneth « Reconnaissance et reproduction sociale » in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques. J.P Payet et A.Battegay (dir), Paris, éditons Septentrion, presses universitaires, 2008, p 51.

[8] Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance. Op.cit., p.139

الإقصاء من طرف الآخرين[9] هـو أنها تـدفع المرء إلى الشـعور بأنـه لا يحظـى بمكانـة الشريك المتفاعل والمتمتع بكامل حقوقه مثل غيره من الشركاء في التفاعـل. ونظـرا إلى ذلك، وعندما يدرك المرءُ أنه محروم من حقوقه ومطالبه القانونية المقبولـة اجتماعيـا، ينتابه شعور بالإهانة وفي تطلعه التذاوتي للاعتراف به كذات قـادرة عـلى بلـورة حكـم أخلاقي. وفي هذا الصدد تكون تجربةُ الحرمان من الحقوق غـير منفصـلة عـن فقـدان احترام الذات. يقولُ هونيث ضمن هذا السياق: " إنّ العلاقة القانونية تسمح بتعمـيم وسيط الاعتراف من خلال اتجـاهين أساسـين وهـما، أولا التعيّـين وثانيـا توسـيع مجـال الحقوق؛ فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحيـة القانونيـة بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة عـلى المسـتوى التـذاوتي مـن خلال القانون، ومن جهـة أخـرى يـتم تعمـيم العلاقـة القانونيـة عنـدما تعطـى هـذه الحقوق، التي يتمتع بها أعضاء الجماعة لأولئـك المهمشـين والمحـرومين الـذين يتزايـد عددهم باستمرار. لذا، فإنّ الطابع الكـوني الـذي يـتم في إطـار الصراعـات التاريخيـة مرتبط بعلاقة الاعتراف التي تستند إلى مفهوم الحق"[10]. إنّ هذا الشـكل مـن الاعـتراف يحقّق للفرد ما يسمى احترام الذات Le respect de soi.

3- **التضامن**: إنّ التضامن الاجتمـاعي كـما يقـر هونيـث بـذلك في **الصراع مـن أجل الاعتراف** هو الـذي يسـمح للأفـراد بتحقيـق ذواتهـم مـن خـلال علاقـات الاعـتراف المتبـادل. غـير أنّ هـذا التضـامن قـد أصـبح في المجتمعـات الحديثـة متوقفا- داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية- على وجود علاقـات التقـدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالها الذاتي. والحال أنّ الأفـراد يحصـلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه أو ما ينجزونه مـن أعـمال لها قيمة في نظر الآخرين أو من خـلال الأدوار التـي يؤدونهـا في المجتمـع. وفي

[9] Ibid, p162.

[10] Axel Honneth « Reconnaissance et reproduction sociale » *Op.cit.*, p 50.

هـذا السـياق نفسـه، يؤكـد هونيـث أنّ: "تجربـة الاعـتراف تجربـة أساسـية بالنسـبة للإنسان؛ فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التـذاوتي للإمكانـات المؤهلات. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاسـتحقاق الاجتماعـي، فقـد يصـاب المرءُ بضرر نفسي ومشاعر سلبية، كالغضب أو الإحباط على سبيل المثال"[11]. وبناءً على ذلك ،نستطيع القول بأنّ هذا الشكل من الاعتراف يحقّق للفرد تقدير الـذات Estime de soi.

إنّ ما عمل هونيث على إبرازه، فيما يخص هذه الأشكال الثلاثة من الاعـتراف، هـو تأكيد وجود ترابط وتكامل بنيّوي بين هذه الأشكال نفسها لأنّ الثقة في الذات (الشكل الأول) تشرط على نحو ما احترام الذات (الشكل الثاني)، وهذا الاحترام أساسي لإمكانيـة تحقيق التقدير الاجتماعي (الشكل الثالث). ونظرا إلى ذلك، ولكي نـتعلم كيـف نحـترم أنفسنا يجب أن نثق في ذواتنا. بل وبالإضافة إلى ذلك، نتعلم كيف نقدّر أنفسنا حينما نحترم أنفسنا. فمن دون الاعـتراف، في مـا يخـص الحـب، لا يمكـنُ أن يتحقـق مطلـبُ الاعتراف في مجال الحقوق. والحال أنّ هذين النمطين من الاعتراف يشترطان بدورهما إمكانية الاعتراف بالاستحقاق في مجال التضامن وعلاقات العمل.

3- أشكال الاحتقار اجتماعي والاعتراف:

في ضوء ذلك، نستطيع القول بأنّ هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف، أي الحب الـذي يحقّق الثقة بالنفس والحـق الـذي يحقـق احـترام الـذات، وأخـيرا التضـامن الـذي يحقّـق بـدوره التقـدير الاجتماعـي، تُعـد- مـن منظـور هونيـث- شروطـا أساسـية للاعتراف الاجتماعي، وذلك لأنها تحدّد من الناحية الأخلاقيـة (أو الايتيقيـة) جملـة التطلعات الأساسية المشروعة للأفراد داخـل نسـيج العلاقـات الاجتماعيـة، وبـذلك تقاس أخلاقية المجتمع- حسـب هونيـث- بمـدى إمكانيـة ضـمان شروط الاعـتراف

[11] Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance. Op.cit., p 166.

المتبادل بين هؤلاء الأفراد. غير أنّ تحقيق مطلب الاعتراف لا يمكنُ أن يتم إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي؛ لذلك لا يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي -كما زعم هابرماس- الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، وهو وضع خالٍ من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهرٍ أو عنفٍ بل بالاستناد على أسس حجاجية، لأنّ النقاش الحر والعقلاني يفترض ذلك.وبالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا لا محالة أنّ النزاعات والصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها بالمرة. وذلك لأنّ جملة الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة. وهذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد أو الجماعات (الثقافية أو الاثنية) بالاحتقار (أو الازدراء) الاجتماعي Le mépris social. يشير هونيث، في هذا السياق إلى أنّ :" تجربةُ الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإنّ المرء سيشعر لا محالة بالاحتقار، وهذا ما قد يؤدي إلى إمكانية اندثار شخصيته وزوالها"[12].

وهذا يعني، بعبارة أكثر وضوحا، أنّ مشاعر الغضب وفقدان الكرامة أو الإحباط ومختلف أشكال الإهانة والعنف الرمزي (Violence symbolique) هي ما يجعل الأفراد يشعرون بأنهم كانوا ضحايا الظلم الاجتماعي أو الاحتقار . لهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقية المعاشة انطلاقا من فكرة

---

[12] Axel Honneth, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? » in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique. Op.cit.*, p.193.

أساسية وهي أنّ هذه المشاعر وما يرتبط بها من أفعال وردود أفعال يمكن أن تسمح بتعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي والاحتقار.

من هذا المنطلق نستطيع القول بأنّ العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أنّ الرغبة ليست في أن يتم الاعتراف به هي التي تلعب الدور الأساسي والحاسم وإنما شعوره باحتقار الغير له، وعلى هذا الأساس دافع هونيث عن الفكرة التي مفادها أنّ ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي ومختلف أشكال الاحتقار، هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد، وذلك لأنّ مختلف أشكال الازدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلالها الأفرادُ الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة، والمتمثلة أساسا في حالات الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد. وتأسيسا على هذا المنظور، يعتقدُ هونيث أنّ تجارب الاحتقار الاجتماعي تقوم على ثلاثة أشكال أساسية؛ أما الشكل الأول فيتمثل عنده في الاحتقار (أو الازدراء) الذي قد يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية أو البدنية. ويتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة والاحتقار والعنف الذي تصيبه على المستوى الجسدي، بحيث قد يُحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير. فعندما يتعرضُ شخصٌ ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب، فإنّ مثل هذه التجارب قد تجعله يفقد الثقة بنفسه، وذلك لأن ما يميّز هذه الانتهاكات التي تهدّد وجودَ الفرد نفسه وسلامته، أنها ليست مجرّد ألم مادي أو بدني فقط، وإنما الأدهى من ذلك، أنها قد تسبّبُ له ألما(بدنيا ونفسيا) تدفعه إثر ذلك إلى الشعور بالتبعية والخضوع لإرادة الغير، إلى درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص، بحيث يصبح عاجزًا عن التحكم في نفسه[13].

[13] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance.* Op.cit., p.162.

والمستفادُ من هذا الأمر، أنّه عندما يدركُ هذا الشخصُ أنه كـان ضـحية معـاملات غير أخلاقية، فإنه– لا شك- يصف وضعه هـذا بالاسـتناد إلى بعـض المقـولات كالإهانـة والإذلال والإساءة، وهي أشكال من الاحتقار أو عدم الاعتراف. ومن جانـب آخـر، يـتم توظيف هذه المقولات للإشارة إلى نمط من السلوك والمجحف والمؤذي لأنـه نـوع مـن التعدي على الشخص في فهمه الإيجابي لذاته، وهو فهمٌ تم اكتسابه من خـلال عمليـة التذاوت والتعامل مع الغير عن طريق عملية التنشئة الاجتماعيـة التـي مـرّ بهـا هـذا الشخص.أما فيما يخص احتقـار الجانـب الفيزيـائي أو الجسـدي، فمـن أبـرز مظـاهره ممارسة العنف التي تحرم الشـخصَ مـن إمكانيـة الـتصرّف في جسـده وفـق إرادتـه وحريته، ودون الخضوع لأية قوة قاهرة قد تتسلط عليه تهدّد كيانه ووجوده. إنّ كـل محاولة للتحكم في جسد شخص آخر من دون رضاه ينـتج عنـه شـعور المـرء المُعتـدى عليه بالإهانة، وهو شعور يقوّض –بالتأكيد- علاقة المرء مـع ذاتـه بصـورة أعمـق مـن أشكال الاحتقار الأخرى، لأنّ خصوصية هـذا الشـكل مـن الإسـاءة والاعتـداء البـدني أو المادي، كالتعذيب أو الاغتصاب، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لا تنحصرُ في مـا تسـبّبه مـن ألم من الناحية البدنية فقط، وإنما بالأحرى بما تسـبّبه مـن ألم نـفسي متمثـل في شـعور المُعتدى عليه بأنّه كان خاضعا لإرادة الشخص المُعتدي، مع عجزه عن مقاومتـه قصـد الدفاع عن النفس. وبناءً على ما تقدّم، فإنّ سوء المعاملة التي قد تتم من طرف الغـير تمثل في حقيقة الأمر شكلا من أشكال الاحتقار التـي تـنعكس سـلبا عـلى شـعور المـرء بالثقة في ذاته وإمكانية تحكمه في جسده واستقلاله الذاتي. غـير أنّ هـذا الشـكل مـن الاحتقار (الذي يتم على المستوى الجسدي) متميّز في حقيقة الأمر عن أشكال الاحتقار الأخرى، التي لها وقعٌ كبيرٌ في حياة الإنسـان حيـنما يُحـرم مـن بعـض حقوقـه، بحيـث يفقد الشعور بالمسؤولية من الناحيتين المعنوية والأخلاقية باعتباره عضـوًا في المجتمـع الذي ينتمي إليه.

وفي هذا السياق، ينبّهُ هونيث إلى أنّ خاصية هذا الشكل من الاحتقار الناتج عن حرمان الشخص من بعض حقوقه الأساسية، أو حينما يشعر بنوع من التهميش الاجتماعي، لا تكمن فقط في تقليص مساحات أو مجالات حرية هذا الشخص واستقلاله الذاتي أو الشخصي، وزيادة على ذلك، شعوره بعدم الاعتراف به كشخص كامل العضوية في عملية التفاعل الاجتماعي، بحيث يُحرم من الامتيازات والحقوق التي تخولها القوانين السائدة في المجتمع، وهذا ما يؤدي لا محالة إلى خيبة أمله فيما يخص تلك التطلعات التداوتية، وفي أن يُعترف به من الناحية الأخلاقية أيضا. وفي هذه الحالة يمكننا القول بأنّ تجربة فقدان الحقوق ترتبط بصورة نمطية بفقدان الشخص الثقة بنفسه، وهي حقوق اكتسبها عن طريق التنشئة الاجتماعية[14].

أما الشكل الثاني للاحتقار فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفردُ ضحية لها، وهذا عندما يُحرم من بعض حقوقه المشروعة. فعدم الحصول على هذه الحقوق يعني-ضمنيًا-أنّ المجتمع لا يعترفُ له بنفس درجة المسؤولية التي يعترف لأعضاء المجتمع الآخرين[15]. فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت نفسه بالالتزام وبالمسؤولية، وهي كلها مشاعرٌ متبادلةٌ بين الأفراد بدرجات متفاوتة، لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعيا وأخلاقيا. وبذلك يتضّح لنا أنّ ما يميّز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرم منه بعض الأفراد، هو ما يدفعهم إلى الشعور بأنّ وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل و بعدم تساويهم مع الغير.

---

[14] Axel Honneth, « Intégrité et mépris: principes d'un morale de la reconnaissance », traduit de l'allemand par Hervé Pourtois, *Recherches sociologiques*, 1999/2, n°30.p.12.

[15] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*. Op.cit. p.163.

أما في ما يخصُ الشكل الثالث، فهو يتمثل -بحسب هونيث- في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية والتي لا تليق، في واقع الأمر بمكانتهم ومراتبهم الاجتماعية ولا حتى بقيمتهم الأخلاقية. والحقُ أنّ هذا الشكلُ من الاحتقار يتم على المستوى القيمي أو المعياري، وله صلةٌ مباشرةٌ بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي ضمن الأفق الثقافي للمجتمع[16]، علمًا أنّ الأفراد يتطلعون دائما إلى التقدير والاعتبار الشخصي والاحترام، ضمن الإطار التفاعلي للحياة النفسية والاجتماعية، وهذا بغرض أن يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه، وبالتالي يستطيعون تحقيق وجودهم وانتعاشهم بعيدًا عن التجارب الأليمة للاحتقار الاجتماعي وعدم الاعتراف. والحقُ أنّ غياب هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف يؤدي لا محالة إلى تجارب الاحتقار وشعور الإنسان المعرّض لمثل هذه التجارب بالإهانة[17].

والمترتبُ عن هذا التصوّر أنّ العلاقة بين التقدير الاجتماعي للقدرات التي نمّها الفرد في مختلف أطوار حياته تتطابق بصورة ايجابية مع هذا الشكل من الازدراء الذي يكون تقدير الذات فيه ناقصًا، ولهذا يجد الأفرادُ – الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصا متميزين عن غيرهم- نوعا من التشجيع ومن الاعتراف المتبادل.

هذا، وفي مضمار تحليله لهذا النمط من الاعتراف- بيّن جورج هربرت ميد- أنّ الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائنا مستقلا بذاته وإنما متفرد أيضا، وأنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر

---

[16] Ibid, p 164.

[17] Axel Honneth « *La théorie de la Reconnaissance*: *une esquisse* », traduit par S. Haber, Revue, Du Mauss, Le centre national du livre, Paris, 2004, p 133.

المعمّم" Autrui généralisé الذي يسمح لـه بتحقيـق التوافـق التـذاوتي[18].أضـف إلى ذلك أنّ إمكانية تحقيق مثل هذا "التأكيد الأخلاقي" للـذات يكـونُ ممكنـا مـن خـلال علاقة الاعـتراف المتبـادل الـذي تلتقـي فيـه الأنـا مـع الآخـر في أفـق المعـايير والقـيم والغايات المشتركة. والحال أنّه بقـدر مـا يفـترض هـذا الشـكل مـن الاعـتراف التجربـة الحيوية للمسؤوليات المتبادلة بقدر ما تستوجب أيضا –بالإضافة إلى اللحظة المعرفيـة والأخلاقية- اللحظة العاطفية التي تحقّق مطلب المشاركة المتضامنة مـع الغـير. ولهـذا السبب فإنّ الموقف الإيجابي الذي يمكـن أن تتخـذه الـذاتُ تجـاه نفسـها هنـا، وهـذا حينما يُعترف بها هو ما يُسمى- بحسب ميـد- تقـدير الـذات. بحيـث تتماهـى هـذه الذات- دون أن تخضع لتحديد أو تقييد ما- مع صفاتها وأفعالها.

لذا، يرى ميد أنّ خصوصية هذه العلاقة الأخلاقية للاعتراف تكمنُ بالضبط في كونها تتضمن -بصفة جوهرية- إمكانية توسيع أنماط تحقيق الذات. وبناءً على ذلـك، تبقـى المعايير الأخلاقية، التي على ضوئها يستطيع الأفـرادُ تحقيـق الاعـتراف المتبـادل ضـمن خصوصيتهم، مفتوحةً على إمكانية تجاوز التقاليد التي يتم عن طريقهـا زوال طابعهـا التراتبي. أما مبدأ الاختلاف المتساوي فهو محايث لعلاقة الاعتراف ، وهذا مـا يـتم مـن خلال مفهوم التضامن أو التآزر، ولكنه أمر يتوقف على الذوات المتفردة نفسها[19].

نخلصُ مـما تقـدّم إلى أنّ نظريـة الاعـتراف عنـد هونيـث قائمـة عـلى فكـرة مركزية وهي أنّ تحقيقُ الـذات أمـر مشروط بـالاعتراف المتبـادل بـين الأفـراد والجماعات،لأنّ صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغـير. لهـذا

---

[18] G.H. Mead. *L'esprit, le soi et la société*. Traduit de l'Anglais par Jean Caseneuve, Paris, puf, 1963.p 48.

[19]Axel Honneth « Reconnaissance et reproduction sociale » in *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, p 52.

السبب ميّز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحب، الحق، التضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات). ولا شك أنّ الدلالة الأخلاقية والسياسية للاعتراف كبيرة في زمننا هذا لأنّ هذا المفهوم يمكنّنا من القيام بتحليل نقدي لآليات الهيمنة أو السيطرة وتجارب الظلم الاجتماعي والتهميش السياسي التي يعاني منها الأفراد أو الجماعات داخل الفضاء العمومي. وتأسيسا على ما تقدم بيانُه، يمكن القول بأنّ الاعتراف الاجتماعي-في نظر هونيث- مفهوم أساسي ومركزي لتفادي بؤر التوتر والعنف واستبعاد شبح الحروب والصراعات التي أصبحت تهدّد المجتمعات المعاصرة في كل حين.

والحقُّ أننا لا نستطيع الاستمرار في عرض وتحليل أفكار أكسل هونيث فيما يتعلق بنظرية الاعتراف، ولا يسعنا المقام هنا القيام بذلك، فسوف يجدها القارئُ في مؤلفاته، وخاصة في **الصراع من أجل الاعتراف** الذي نشر عام 1992، و**مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جديدة،** الذي نُشر في 2002.

أما كتاب **التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف** ،الذي نقدمه للقارئ العربي اليوم، فهو عبارة عن دراسة نقدية لمقولة التشيؤ التي درسها الفيلسوف المجري غيورغ لوكاش في العشرينات من القرن الماضي في كتابه الهام **التاريخ والوعي الطبقي**. وقد كان يعني بالتشيؤ تحوّل العلاقات الإنسانية -في ظل النظام الاقتصادي الرأسمالي- إلى أشياء جامدة وخاضعة لمنطق التبادل التجاري بالصورة التي يتحوّل فيها البشر إلى "سلع" أو "بضائع"، بحيث يخضعون لقوى وأشياء خارجة عن إرادتهم. هذا، وقد عمل أكسل هونيث على تجاوز التفسير الأحادي الذي قدمه لوكاش لمفهوم التشيؤ، الذي ذهب إلى رأي مفاده أنّ تعميم النموذج الإنتاجي والتجاري للاقتصاد الرأسمالي هو السببُ الرئيسي الذي يمكن أنّ يفسّر لنا نشأة ظاهرة التشيؤ على المستوى الاجتماعي. وهذا ما دفع هونيث إلى نقد المقاربة الكليانية للوكاش من خلال

إعادة النظر في الطابع الميكانيكي للعلاقة الموجودة بين القاعـدة المادية أو الاقتصـادية (البنية التحتية) ومختلف أشكال الوعي (البنية الفوقية)، والبحث عن مختلـف أبعـاد أو أشكال التشيؤ، وهي في رأيه تتحدّد على النحو التـالي: التشـيؤ الـذاتي (العلاقـة مـع الذات)، التشيؤ الموضوعي (العلاقة مع العالم)، التشيؤ التذاوتي (العلاقة مع الآخـرين)، وهذا ضمن رؤية أنطولوجية أنثربولوجية وأخلاقية. لـذلك اسـتند هونيـث في مقاربتـه النقدية لمقولة التشيؤ إلى تحاليل كل من مارتن هيدغر وجون ديوي قصـد اسـتخلاص فهم أعمق لهذه المقولة التي أخذت اليوم صـورا وأشـكالا جديـدة، وهـذا في مختلـف مجالات الحياة الإنسانية، وخاصة بعد تفشي الطابع الأداتي الذي طغى أكثر فأكثر عـلى ميـادين الحيـاة المعـاصرة. لقـد بـيّن هونيـث بـأنّ أعـمال هـؤلاء الفلاسـفة الكبـار (لوكاش، هيدغر، ديوي) كـان غرضـها الأسـاسي إثبـات أهميـة الاعـتراف عـلى صـعيد العلاقات الإنسانية ونبذ طابع الانغلاق على الـذات أو التمركـز حولهـا، لـذلك يتوقـف تجاوز ظاهرة التشيؤ من وجهة نظر لوكـاش عـلى شـكل مـن التفاعـل الإنسـاني الـذي يسعى إلى تغيير العالم.أما هيدغر. وفي سياق نقده لمفهوم التشـيؤ، في مختلـف أنماطـه أو أشكاله الأنطولوجية، كان مهتما بإبراز أنّ مفهوم "العناية" Die Sorge قد يكشف لنا شكل العلاقة العملية مع العالم ومع الآخرين، التي تميّز نمط الوجود الإنساني وفـق بنيته الأنطولوجية الخاصة.أما جون ديوي، فلم يتوقف، من جهته، على تأكيـد أهميـة التفاعل الايجابي مع البيئة التي تحيط بنا، ومع الغير قصد الخروج مـن نزعـة التمركـز حول الذات .وبناءً على ذلك، أكّد هونيث، من خلال مقاربته الفلسـفية لأفكـار هـؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، دور الاعـتراف في تجـاوز مختلـف أشـكال التشـيؤ السـائدة اليـوم في عالمنا المعاصر، وهذا بتوظيفه للأعمال الميدانية السوسيولوجية والسيكولوجية لكل من جان بياجي وجورج هربرت ميد ودونالد وينيكوت سيغموند فرويد.

هذا، ويتعذر علينا الآن مواصلة عرض الأفكار التي تطرّق إليها هونيث والتي سيجدها القارئُ طوال فصول هذا الكتاب المُمتع.

وبعد، فإنّ هذه الترجمة جاءت لتغني المكتبة العربية التي لم تعرف الكثير من مؤلفات مفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عموما ومؤلفات أكسل هونيث، ممثلُ الجيل الثالث لهذه المدرسة، على وجه الخصوص، وهذا قصد الإلمام بفكرها الذي لم يتلق بعد الاهتمام الجدير به في عالمنا العربي.

د.كمال بومنير

الجزائر في27/ 2012/02

توطئة

هذا الكتابُ عبارة عن الصياغة المُنقَّحة والمُوسَّعةٌ لنصِ المحاضرةِ التـي ألقيتُهـا في شهر مارس 2005 في جامعـة بركلــي (كاليفورنيـا)، في إطـار سلسـلة محـاضرات The Tanner Lectures. وقد اقترحتُ فيه إعادة صياغة جديدة لأحد الموضوعات الهامـة في الماركسية الغربية، في ضوء زمننـا المعـاصر، وذلـك حتـى يكـون مفهومًا في نطاقـه النظري ومتناسبًا مع اللحظة التاريخية الراهنـة وخاصـة لـدى جمهـور جامعـة بـركلي الذي تلقى تكوّينه ضمن تقليد المدرسـة الفلسفيــة التحليليـة. وإذا لم أسـئ الظـن في ردود أفعال هذا الجمهور، فإنّ محاولة إيجاد صلة بـين مدرسـة فرانكفـورت ومدرسـة بركلي تبدو لي أمرا موفقًا. وإنّي أوّد أن أنبّه القـارئ هنـا إلى أنّ الفضـل في ذلـك يرجـع بالدرجة الأولى إلى جوديـث بوتلـرJudith Butler وريمون غـوس Raymond Geuss وجوناثـان ليـيرJonathan Lear، وهـذا مـن خـلال اعتراضـاتهم وانتقـاداتهم النافـذة والثاقبة. وقد اقتنعتُ على إثرها أنّ بحثي هذا سُيحظى باهتمام كبـير. ولهـذا السـبب أخذتُ بعين الاعتبار كل اقتراحاتهم ونصائحهم، وخاصة ما قدّمه لي راهل ياغي Rahel Jaeggi وكريستوفر سورن Christopher Zurn بمدينة فرانكفورت. فأنـا مـدينٌ لهـم جميعا لنقدهم الجريء والواثق لمخطوطي. وأعربُ في الأخير عن عرفاني الخـاص لإيفـا غيلمر Eva Gilmer التي عملت كل ما بوسعها لنشر أعمالي وكتبي. لذا، أشكرُها مـرة ثانية، بكامل الود والاحترام، لالتزامها.

فرانكفورت على الماين، مايو 2005

" كلُ تشيـؤٍ نسيان"
هوركهايمر وأدورنو
"جدل التنـوير"

" في نهايةِ الأمر، تتأسسُ المعرفةُ على الاعتراف"
فتنغشتاين
"عن اليقين"

مقدمة المؤلف

لقـد كـان مفهـومُ "التشـيؤ" في العـالم النـاطق باللسـان الألمـاني في العشرينـات والثلاثينات من القرن الماضي محطّ كلام في مجال النقد الاجتماعي والثقافي. إذ ذاك كانت جمهورية فايـمار Weimar تعاني من بطالة متفاقمة، ومن أزمـات اقتصـادية حادة. ويمكننا تمثيل هذه التجارب التاريخية بمرآة مقعرة كانت تـنعكس عـلى كلمـة "التشـيؤ" أو عـلى المفـاهيم القريبـة منهـا. هـذا، وقـد كانـت العلاقـات الاجتماعيـة تعطي، أكثر فأكثر، انطباعا بأنها كانت تابعة للبحث عن غايـات مبتذلـة مـن الـنمط الحاسب، بحيث حلّ محّل تعلق الحرفي بأدواته وبمنتوج عمله بسـلوك أداتي، وحتـى التجارب الباطنية للذات أصبحت هي الأخـرى تبـدو جامـدة بسـبب فتـور السـلوك العقـلاني. لذلك تطلب الأمر نفاذ فكر فيلسوف ملتزم فكريا حتـى يـتم التعبـير عـن هذه الحساسية المنتشرة عبر مفهوم "التشيؤ".ففي كتاب **التاريخ والـوعي الطبقـي**[1] الذي تضمن مجموعة من المقالات (وقد نُشر سنة 1923) صـاغ فيـه غيـورغ لوكـاش (Georg Lukács) هذا المصطلح أو المفهوم الجوهري أي "التشيؤ"، حيث جمع فيـه بطريقة جريئة موضوعات استقاها مـن أعـمال كـارل مـاركس Karl Marx ومـاكس فيـبرMax Weber وغيـورغ زيمـل George Simmel . وقـد تضـمن هـذا الكتـاب أمـل ثـورة كانـت وشـيكة الوقـوع. فقـد جـاءت دراسـته المعنونـة بـ "التشـيؤ ووعي البروليتاريا"[2] في ثلاثة أقسام مـن هـذا الكتاب،بحيـث دفعـت جـيلا بكاملـه من الفلاسـفة وعلـماء الاجـتماع إلى تحليـل أشـكال الحيـاة السـائدة في عصرنـا هـذا باعتبارها نتيجة للتشيؤ الاجتماعـي[3]. ولكـن، بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة فقـدت مقولـة "التشـيؤ" مكانتهـا المركزيـة في القيـام بالتشخيصـات المتعلقـة بعصرنـا هـذا. فهل القطيعـة التـي حـدثت في تـاريخ الحضـارة التـي أنتجـت مـا يسـمى بالمحرقـة

Holocauste هي التي كبحت تلك النزعة النظرية تجاه التشخيصات المبالغ فيها بخصوص المجتمع؟

على كل حال، لقد اكتفى المنظرّون الاجتماعيون والفلاسفة بعد ذلك بتقديم التحاليل خاصة فيما يتعلّق بالنقائص التي عرفتها الديمقراطية والعدالة، لكن من دون الاستناد إلى مفاهيم "التشيؤ" والتسليع (أي تحويل كل شيء إلى سلع تجارية) التي تشير إلى وجود "أمراض" اجتماعية، وهذا على الرغم من أنّ مثل هذه المنظورات بقيت بالتأكيد حاضرة في كتابات مدرسة فرانكفورت، وخاصة في أعمال ثيودور أدورنو Theodor Adorno، بالإضافة إلى دراسة لوكاش التي تم إحياؤها -نسبيا- بعد ظهور الحركة الطلابية في الستينيات وفي بداية السبعينيات [4]. ومع ذلك فقد تبيّن بأنّ مشروع تحليل مفهوم التشيؤ قد أصبح على العموم ينتمي إلى ماضٍ انتهى منذ زمن بعيد؛ إذ أنّ الحديث عن هذا المفهوم لم يعد سوى علامة على الإصرار إلى العودة إلى مرحلة تاريخية فقدت فيها الثقافة شرعيتها بعد الحرب العالمية الثانية، وما أعقبها من إصلاحات ثقافية وتجديدات نظرية. لكن، ومنذ عهد قريب، تضاعفت العلامات الدالة على إمكانية تغيّر الوضعية من جديد، كما لو أنّ تجاوزها التاريخي لم يتحقّق على المستوى الفلسفي بعد. لقد انبعثت مقولة "التشيؤ" من أعماق تلك الفترة المنغمرة،أي من فترة جمهورية فيمار، وهذا حتى تفرض نفسها من جديد على واجهة الساحة الفكرية. ضمن هذا السياق يمكننا القول بأنّ هناك ثلاثة أو أربعة دلائل تؤكد فرضية تغيّر الحساسية فيما يتعلق بتشخيص المرحلة الراهنة. أولا وقبل كل شيء، وإذا بدأنا بأبسط الأمور، نلاحظ أنّ العديد من الروايات والقصص قد حاولت منذ فترة قصيرة النفاذ إلى القيم الاقتصادية السائدة في حياتنا اليومية عن طريق نوع من الهالة أو العبق الجمالي(Aura esthétique)، من خلال استخدام بعض الأساليب والمفردات. لقد اقترح أصحاب هذه الأعمال الأدبية رؤية العالم الاجتماعي بالصورة التي يعامل أولئك الذين يعيشون فيه أنفسهم والغير كموضوعات "ميتة" وخالية من كل إحساس،

ولا يظهرون فيه أي استعداد ليكونوا ذلك الشخص الآخر. وهذا ما نجده لدى بعض الكتّاب الأمريكيين من أمثال ريمون كارفر (Raymond Carver) وهارولد برودكيه (Harold Brodkey)، وحتى لدى بعض الكتّاب باللسان الألماني، مثل ألفريد يلينيك (Alfred Jelinek) وزيلكه شويرمان (Silke Scheuermann) مرورا بـ"الولد المزعج" أو "المشاكس" للأدب الفرنسي ميشيل هولبيك[5](Michel Houellebecq). وإذا كان مفهوم "التشيؤ" لا يعكس في مثل هذه الأعمال الأدبية سوى جانب من المناخ السائد، فإنّ التحاليل السوسيولوجية أصبحت تتناوله اليوم من خلال السلوك الإنساني القابل للتغيّر من الناحية التاريخية.

هذا، وقد نجد في مجال علم الاجتماع الثقافي وعلم النفس الاجتماعي الكثير من الدراسات التي تؤكد أنّ الذوات أصبحت تميل أكثر فأكثر إلى إظهار بعض المشاعر والرغبات، ولكن بصورة انتهازية إلى حد التظاهر بمعايشتها فعليا، وكأنّ الأمر متعلق بعناصر حقيقية من شخصيتهم [6]. إنّ هذا الشكل من التضليل الذاتي المتسم بالطابع العاطفي قد فهمه لوكاش جيدا عندما اعتقد بأنّ الصحافة نوعًا من "العهارة" (من العهر) للتجارب "المعاشة وللقناعات"[7] التي تعتبر ذروة التشيؤ الاجتماعي.

بالتأكيد، لم يعد مفهوم "التشيؤ" يتدخل بجلاء في التشخيصات المتعلقة بالميل إلى "إدارة" العواطف أو في معظم الأعمال الأدبية المعاصرة التي كانت واعية بجو الفتور الذي رافق العقلنة والتضليل الذي أشرنا إليه سابقا. غير أنّ ذلك لم يعد صحيحا بالنسبة للقسم الثالث من النصوص التي تشهد اليوم أننا بصدد العودة إلى موضوعة "التشيؤ". وبناءً على ذلك، فقد تضاعفت اليوم -في مجال الإيتيقا والفلسفة الأخلاقية – تلك المحاولات التي تهدف من الناحية النظرية إلى فهم الظواهر التي سبق وأن تناولها لوكاش في دراسته للتشيؤ. ولذلك هذا المفهوم يُستعمل اليوم بصورة واضحة، ولكن من دون الإحالة إلى

الـنص الـذي تبلـور فيـه في أول الأمـر. ولهـذا نجـد أن مارتـا نوسـباوم (Nussbaum Martha) مثلا قد أطلقت كلمة تشيؤ" على تلك الأشكال المتطرفة للتعامل الأداتي مـع الأشخاص الآخرين[8]. أما إليزابيـث أندرسـون(Elisabeth Anderson) ، وعـلى الـرغم أنها تخلت عن استعمال مصطلح "التشيؤ" فقد تطرقت إلى تحليل الظواهر المماثلة له كالاغتراب الاقتصادي السائد في حياتنا المعاصرة [9]. ضمن هذا السياق الأخلاقي يمكننـا القول بأنّ الأمر ههنا متعلق بالتشيؤ بمعناه المعياري حتما، بحيث يتم تعيـين السـلوك الإنسانـي الذي تُنتهك فيه المبادئ الأخلاقيـة (الايتيقــية)؛ وهـذا حيـنما يـتم معاملـة الذوات الأخرى بغض النظر عـن صـفاتها وخصائصـها الإنسـانية، ولكـن كموضـوعات خالية من كل حساسية أو حياة أي باعتبارها مجرّد " أشياء" أو "بضائع". أما الظواهـر الإمبريقية التي تستند إليها هذه التعريفات، فهـي في حقيقـة الأمـر مطابقـة لمختلـف النزعات التي تبدأ بالطلبات المتزايدة للأمهات الحوامل إلى الحد الذي يتم فيه تسـليع علاقات المحبة، وإلى غاية التطوّر المذهل لصناعة الجنس[10].

وفي الأخير، يمكننـا القـول بأنـه يوجـد سـياقٌ رابـعٌ يمكـن أن يُسـتعمل فيـه مفهـوم "التشيؤ" من جديد، قصد القيام بوصف بعض التطورات المؤثرة في زمننا هذا؛ إذ تبـيّن في خضم المناقشات الجارية اليوم في مجال الأبحـاث الجاريـة حـول الـدماغ وبنتائجهـا وتأثيراتها الاجتماعية، أنّ المقاربـة الطبيعيـة المحضـة تعكـس في حقيقـة الأمـر موقفـا مُشيَّئا من طرف الباحث نفسه، وفي ضوء ذلك، علينا أن نتساءل: ألا يمكن القـول بـأنّ هذا التفسير المتعلق بالمؤثـرات وللأفعال الإنسانية الخاصة بتحليل الترابط بين الخلايـا العصبية في الدماغ مجرد تفسير لا يأخـذ بعين الاعتبـار جملـة المعـارف المكتسـبة مـن التجربة العادية؟ ثم ألا يمكن القول أيضا أنه يتم اليوم دراسة الإنسان وكأنه جهاز آلي خال من التجربة، أي كشيء إذا صح القول؟

لذلك، وعلى غرار ما يحدث أثناء الإجراء الإيتيقي، يتم الاستناد إلى مفهـوم التشـيؤ قصد وصف إخـلال بالمبـادئ الأخلاقيــة نفسـها. وبمـا أنّ دراسـة فيزيولوجيـة الجهـاز العصبي للإنسان لا تأخذ -على ما يبدو - بعين الاعتبار مميزاته الخاصـة . فقـد اعتـبر ذلك شكلا من أشكال "التشيـؤ"[11]. وضمن هذين السياقين، لا تلعب المعاني والدلالاتُ الأنطولوجيةُ للمفهوم، التي تحيـل إلى الأشـياء، إلا دورا هامشـيا، وهـذا لـيس بسـبب السلـوك "المُشيَّئ" الذي قد يخالف الافتراضات الأنطولوجيـة لأفعالنـا اليوميـة، بحيـث يأخذ طابعا إشكاليا أو خاطئا، ولكن بسبب انتهاكه لبعض المبادئ الأخلاقية. وبخـلاف هذا، كان لوكاش يعتقد بأنه كان دقيقا في تحليله حينما لم يستند إلى مبـادئ أخلاقيـة. ففي كـتابه **التاريخ والوعي الطبقي** استعمل مفهوم "التشيؤ" بمعنـاه الحـرفي لوصـف نمـط مـن السـلوك يمكـن اعتبـاره خاطئـا لأنـه غـير متطـابق مـع بعـض المعطيـات الأنطولوجيـة. وهـذا عـلى الـرغم مـن أنـه قـد امتنـع كليـا عـن الاسـتعانة بـالمفردات الأخلاقية، ومع ذلك فقد تضمن تحليل لـ"التشيؤ"، بكل تأكيد،مضمونا معياريا.

على كلِ حال، إنّ الاسـتعانة بمفهـوم "التشـيؤ" يكشـف بصـورة واضـحة لـدى مـن يستعمله أنه يمكن الإخفـاق في الوصول إلى موقف "أصيل" و"صحيح" تجاه العـالم من خلال تلك الظواهر التي يصفها. لقد افترض لوكـاش أن قُـرّاءه سـيقبلون حـتما دعوتـه لقيام ثورة موجهة لتغيير المجتمع القائم. غير أنّ الأحكام الضمنية لا يمكنها أن تحقـق على الإطلاق، مـن الناحيـة النظـرية، المسـتوى الاسـتدلالي الـذي تصـاغ فيـه مختلـف التقييمات وتتأسس. لذلك لم يكن يعتقـد لوكـاش بـأنّ "التشـيؤ" يمثّـل خرقـا للمبـادئ الأخلاقية وإنما هو بالأحرى بمثابـة إخفـاق للفعـل الإنسـاني أو موقـف مكـوّن لعقلنـة شكل حياتنا[12]. ولم تكن للحجج التي قـدمها ضـد التشـيؤ الرأسـمالي لظـروف حياتنـا سوى طابع معياري غير مباشر لأنها ناتجة عن عناصر وصفية لأنطولوجيا اجتماعيـة أو لأنثربولوجيا فلسفـية أرادت فهم الأسس العقلانية لوجودنا.

على هذا الأساس يمكنُنا القول بأنّ تحليل لوكاش للتشيؤ قد قدّم تفسيرا من وجهة نظر الأنطولوجيا الاجتماعية للأمراض (الباثولوجيات) الخاصة بحياتنا العمليـة[13]، غـير أنّه ليس من المؤكد أننا نستطيع فعلا تبيان ذلك اليـوم، وكأنّ الاعتراضات على نمط من الحـياة يمكن أن تجد أسسـها في الأنطولوجيـا الاجتماعيـة. ولكـن رغـم ذلـك نسـتطيع القول بأنه ليس من البيّن أننا لازلنا نستطيع، على العمـوم -نظـرا لتزايـد الطلـب فـيما يخص الأفعال الإستراتجية التي تميّز مجتمعاتنا المعاصرة- تحقيق فكر منسـجم بفضـل مفهوم"التشيؤ".

الفصل الأول

مفهوم التشيؤ عند لوكاش

إنّ معرفة ما إذا كان استعمال مفهوم التشيـؤ أمرا مناسبا اليوم يقتضي منا الرجـوع إلى التحليل الكلاسيكي الذي قام به لوكاش. غير أنه سرعان ما سنكتشف بـأنّ المقـولات التي استعملها لم تعد اليوم كافيـة للوصـول إلى مفهمـة دقيقـة للوقـائع التـي فهمهـا لوكاش في كثيـر من الأحيان بصورة سليمة مـن الناحيـة الفينومنولوجيـة. لقـد تمسّـك لوكاش بالمعنى السائد لمفهوم "التشيـؤ"- وهو فهم ذو طابع أنطولوجي- واسـتنادا إلى ماركس أكّد في افتتاحية كتابه **التـاريخ والوعي الطبقـي** أنّ "التشيــؤ" لا يعنـي شـيئا آخر سوى تلك العلاقة القائمة بين الأشخاص والتي تتخذ طابعا شيئيا" [1]، وضـمن هـذا التحديد الأولي فإنّ مفهوم التشـيؤ يعني بالتأكيد تلك العملية المعرفية التي ندرك من خلالها الموجود الذي لا يتضمن أية صفة خاصة للأشياء، كالإنسـان عـلى سـبيل المثـال، باعتباره شيئا من الأشياء. فهل اشتمل مفهوم التشيؤ على خطأ معرفي فيما يخص هذه المقولة أو على فعل غير لائق من الناحية الأخلاقية ،أو على نوع من الفاعليـة المتـوترة من جهة إلى أخرى؟

يبـدو للوهلـة الأولى أنّ الإجابـة عـلى هـذه التسـاؤلات لهـو أمـر يفتقـر إلى الوضوح، غير أنه سرعان ما يتبين لنا أنّ الأمر لا يتعلق بوجود خطـأ مـا في هـذه المقولة، وذلك لأنّ عمليـة "التشـيؤ" تكـتسي طـابع التنـوع والاسـتقرار، وبالتـالي فالقول بأنّ هذا الأمر مجرد خطأ معرفي لا يمكـن أنّ يـفسر لنـا ذلـك. لـذا، كـان بالإمكان أن نقول بأنّ السبب الاجتماعي الـذي يسـتطيع أن يـفسّر في آن واحـد شمولية واتساع "التشيـؤ"، حسب لوكاش، يتمثل في تزايد التبادل التجاري الـذي أصبح، بعد ظهور الرأسمالية، النمط السائد للنشاط التذاوتي. فبمجرد مـا تشرع الذوات في تنظيم العلاقات التي تقيمها مع أمثالها بخصوص نمط تبادل البضائع، فإنها تضطر إلى إدراج العلاقة مع المحـيط في صـورة علاقـة مُشـيّئة، إذ لا يمكـن

إدراك عناصر وضع ما إلا بتقدير أهمية هذه العناصر من خلال المصالح الأنانية للذوات. أما تغيّر المنظور الذي نتج عن ذلك فقد يتم التعبير عنه بواسطة اتجاهات كثيرة، وهي تطابق لدى لوكاش مختلف أشكال التشيؤ. وهكذا، وأثناء عملية تبادل البضائع تلزم الذوات نفسها بما يلي :

(أ) النظر إلى الموضوعات المعطاة وكأنها مجرد " أشياء" يمكن الانتفاع منها عند الحاجة.(ب) النظر إلى شركائهم باعتبارهم " أشياء" يمكن أن تتحقق من خلالهم صفقة تجارية مربحة.(ج) اعتبار قدراتهم وإمكاناتهم الخاصة مجرد "ثروات" يمكن أن تضاف إلى حساب فرص الكسب والربح. وبهذا المعنى تضمن مفهوم التشيؤ لدى لوكاش كل التحوّلات المتعلقة بالعلاقة مع العالم الموضوعي، أي المجتمع والذات، ولكن من دون تركيز الاهتمام على الاختلافات والفوارق القائمة. من هنا يمكن القول بأنّ النظر إلى الموضوع من الناحية الكمية والتعامل الأداتي مع الآخرين، واعتبار القدرات الخاصة والحاجات مجرد أشياء يمكن الاستفادة منها اقتصاديا، أصبحت كلّها تندرج في هذا المفهوم العام أي "التشيؤ". انطلاقا من هذا المفهوم نستطيع أن نصف بعض التصرفات، كالأنانية الفظة وغلبة المصالح الاقتصادية وفقدان التعاطف مع الغير (Teilnahmlosigkeit)، على أنها عمليات "تشييئ". هذا، وقد بحث لوكاش في تحليله لمفهوم التشيؤ على ما هو أكثر من مجرد فينومنولوجيا تغيرات المواقف المفروضة على الناس حينما يشرعون في تبادل البضائع، وذلك لأنّ اهتمامه كان في حقيقة الأمر منصبا- منذ البداية- على تلك الظواهر التي وصفها ماركس من قبل والتي أطلق عليها عبارة "صنمية البضاعة"[(2)]، غير أنه (أي لوكاش) سرعان ما نقل مفهومه من المجال الاقتصادي ليلحظ تأثير ضغوط "التشيؤ" على صعيد الحياة اليومية برمتها في ظل المرحلة الرأسمالية. والجدير بالملاحظة أنّ هذا النص- أي **التاريخ والوعي الطبقي**- لم يوضح بالقدر الكافي الطريقة التي سلكها لوكاش من الناحية النظرية عندما قام بهذا التعميم. لقد كان هذا الأخير مترددا في الخيار بين إستراتجيتين في تفسيره

لذلك، فمن جهة يبدو لنا أنه استند إلى الحجة الوظيفانية (Fonctionnaliste) القائلة بأنّ توسع الرأسمالية يقتضي توظيف كل مجالات الحياة، وهذا من خلال نموذج الفعل الذي لا ينفك عن عملية تبادل البضائع[3]. ومن جهة أخرى نجده قريبا من ماكس فيبر الذي كان يعتقد بأنّ مسار العقلنة سيؤدي في آخر المطاف إلى اتساع المواقف المرتبطة بالغايات العقلية(Zweckrationalen Einstellungen)، إلى المجالات العقلية التي كانت خاضعة إلى حد الآن لسيطرة السلوكيات التي اتسمت بالطابع التقليدي[4]. لكن، وعلى الرغم أنّ هذا التعميم يبدو للوهلة الأولى إشكاليا، فقد توّصل لوكاش مع ذلك إلى الأطروحة المركزية لدراسته، وهي الأطروحة القائلة بأنّ التشيؤ قد تحوّل اليوم إلى "طبيعة ثانية"[5] للإنسان في ظل سيطرة النظام الرأسمالي، وأنّ كل الذوات المشاركة في نمط حياة هذا النظام يجب أن تتعوّد على إدراك ذاتها والعالم المحيط بها أيضا وفق موضوع الشيء نفسه.

لذلك فإنّ معرفة نوع الخطأ الذي تضمنه مفهوم "التشيؤ" يقتضي العودة من جديد إلى الأسلوب الذي سلكه لوكاش إلى حد الآن. لقد تبّين لنا مما سبق ذكره أنه طبّق بكل بساطة مفهومي "الشيء" و"الشيئية" على جميع الظواهر التي يمكن أن تعتبرها الذاتُ عوامل اقتصادية نافعة ضمن محيطها أو في نفسها، سواء تعلق الأمر بالموضوعات أو بالأشخاص أو الكفاءات والمشاعر الخاصة بالذات بحيث أنّ الكل يتحوّل إلى شيء،أو يصبح موضوعا بمجرد ما يتم إدراك هذه العناصر من خلال ما تقدمه من نفع فيما يخص الصفقات الاقتصادية

والمعاملات. لكن ليس هناك ما يسوّغ ضمن هذه الإستراتجية المفهومية الفكرة القائلة بأن "التشيؤ" يمثّل "طبيعة ثانية"، إذ، ولكي يتحقق ذلك، يجب أن يتم هناك تحوّل نحو المجالات الاجتماعية والأبعاد غير الاقتصادية للفعل. إنّ علينا أن نتساءل الآن: ما معنى التشيؤ خارج مجالات النشاط الخاضع لتبادل المصالح

والمنافع، مادام أنّ هذا المفهوم كان يهدف في الأصل إلى وصف العملية التي يتم فيها تحديد جميع عناصر وضع ما، باعتبارها عوامل اقتصادية يمكن حسابها ؟

يمكننا في البدء أن نشير إلى أنّ لوكاش قد كان واعيا بهذه المشكلة، وذلك لأنه عدّ بسرعة توّجه تفكيره بعد التحليل الذي قام به، وبعدما كان يركز على جملة التحولات التي حدثت من جهة الموضوعات إثر عملية التشيؤ. بيد أنه قد ركّز اهتمامه بعد ذلك على جملة التحوّلات التي يمكن أن تجدها الذات ضمن تجربتها الخاصة. في ضوء ذلك يشير لوكاش إلى أنّ الضغوط الخاصة بتبادل المصالح والمنافع بصورة متكافئة قد تترتب عنها نتائج على "السلوك الصادر عن الذات"،بحيث أنها قد تؤثر على طبيعة علاقتها بالواقع المحيط بها. فعندما يتخذ فاعل معيّن باستمرار دور الشريك في عملية التبادل يتحوّل إلى ملاحظ ويظهر من خلال موقف "تأملي"، وفي الوقت نفسه يتم اختزال وجوده الخاص إلى جزء منعزل ومندمج في نسق غريب عنه(6). قد لا نجانب الصواب إذا قلنا بأنّ هذه المفاهيم المتمثلة في ما يسمى بالموقف التأملي (Kontemplation) والانفصال (Teilnahmlosigkeit) أساسية لفهم ما يجري على مستوى الفعل الاجتماعي عند حدوث التشيؤ. وإثر ذلك تعجز الذات عن المشاركة بنفسها وبصورة فعالة، في العماليات التي تؤثر من خلالها في العالم المحيط بها، فتتحوّل إلى مجرد ملاحظ محايد وغير مكترث أو مهتم بمختلف الوقائع النفسية والوجودية.غير أن هذا "الموقف التأملي" لا يعني فقط موقف من ينغمس في شيء ما أو من يفكر مليا في شيء ما، وإنما يتمثل في ذلك الملاحظ الذي يدع الأشياء تحدث من دون الاكتراث بها. وهذا يعني أنّ الفاعل لم يعد يتأثر بالحوادث التي يدعها تحدث، من دون أن يعتبر نفسه معنيا بها. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الإستراتاجية المفهومية تمثّل لدى لوكاش أساس ما يقصده بمفهوم"التشيؤ" أي "الطبيعة الثانية" للإنسان، وهذا على الرغم أنّ بعض حلقات محاجته لا تخلو أحيانا من الاضطراب. انطلاقا من ذلك يمكننا تلخيص الفكرة الأساسية هنا كالتالي: في مجال تبادل السلع يضطّر الأفراد إلى

أن يتحولوا –بالنظر إلى طبيعة الحياة الاجتماعية نفسها- إلى ملاحظين متحفظين لا إلى مشاركين فاعلين، وذلك لأنّ كل الحسابات التي يجرونها أثناء هذه الأفعال، وما يمكن أن يحصلوا عليه من بعضهما البعض، تقتضي منهم موقفا عقليا خالصا، بل وخالٍ من العواطف والأحاسيس أيضا. إنّ تغيير هذا المنظور مرتبط بإدراك "مشيَّئ" لكل عناصر الموقف الذي تواجهه الذات، لأنّ موضوعات التبادل والمشاركين في عملية التبادل بالإضافة إلى القدرات الخاصة للذات، لا تتبادل التقدير إلا من خلال صفاتها المكمّمة ونقائصها أيضا، وهذا ما يتضح أثناء بحثها عن الربح والنفع. وبالتالي فإنّ هذا الموقف يتحول إلى "طبيعة ثانية" عندما– وهذا عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية- يتطوّر على غرار العادة المنتظمة التي تضبط وتحدّد السلوك الفردي، في كل أبعاد حياته اليومية بدون استثناء. وفي مثل هذه الأوضاع تدرك الذوات أيضا عناصر محيطها من خلال نموذج معالم خاصة بالأشياء وهذا حتى وإن لم تكن مشاركة مباشرة في التبادلات الجارية. وهكذا، فقد كان لوكاش يقصد بمفهوم "التشيؤ" ذلك التهيؤ أو التطبّع، أي العادة القائمة على موقف تأملي الذي تدرك بواسطته الذات محيطها الطبيعي وعالمها الاجتماعي وفق قدراتها ولكن بصورة مترفعة ونزيهة بل ومحايدة أيضا، وهذا على منوال الأشياء نفسها. وهكذا، وبفضل إعادة بناء صيغة برهنة لوكاش هذه، وبصورة موجزة، يمكننا أن نعرف الأخطاء والنقائص التي لم يكن يقصدها بمفهوم "التشيؤ".

وهكذا، فإنّ إمكانية التضليل التي يتضمنها هذا المفهوم، كما أثبتنا ذلك سابقا لا يعتبر مجرد خطأ متعلق بهذه المقولة، وهذا ليس لأنّ الأمر متعلق بتناذر سلوكي متعدد الأشكال وثابت، ولكن لأنّ تغيّر هذا الموقف متغلغل بعمق في عاداتنا وسلوكياتنا، بحيث يمكن تجاوزها من خلال إجراء تصحيح ما. وهذا على العكس ما يحدث عندما يتعلق الأمر بخطأ معرفي. لذلك نستطيع القول بأنّ التشيؤ يشكّلُ "وضعًا" Haltung [7] أو نمطا من السلوك الجد متطوّر في المجتمعات

الرأسمالية، بحيث يمكننا الحديث عن "طبيعة ثانية" للإنسان. وبحسب لوكاش، فإنّ "التشيؤ" ليس مجرد سلوك لا أخلاقي أو انتهاكا لمبادئ أخلاقية ما.

وحتى يكون المصطلح الأخلاقي مناسبا مع تحليل هذا "الوضع" يجب أن يقوم على قصد ذاتي. لكن وخلافا لما ذهبت إليه مارثا نوسبوم (Martha Nussbaum)، لم يهتم لوكاش من جهته بمعرفة اللحظة التي يطابق فيها تشييئ أشخاص آخرين التعبير من الناحية العملية عن احتقار هؤلاء الأشخاص[8]؛ لقد اعتقد أنّ كل أعضاء المجتمعات الرأسمالية يمتثلون، بحكم تنشئتهم الاجتماعية لنظام السلوك التشيئي، وبالتالي لا يعتبر التعامل الأداتي مع الغير مجرد خطأ من الناحية الأخلاقية وإنما يمثل حدثا اجتماعيا.

لقد توصّلنا إلى حد الآن إلى النقطة التي يمكن أن تتبلور فيها الكيفية التي يجب أن نفهم بها " المفهوم المفتاحي" لتحليل لوكاش. وإذا لم يكن "التشيؤ" مجرد خطأ في المقولة أو خطأ من الناحية الأخلاقية، إذ ذاك لا يمكن تمثله إلا في صورة ممارسة ناقصة أو محدودة. إنّ الموقف المنفصل والملاحظ – وهذا ما يميّز في حقيقة الأمر "التشيؤ" وفق منظور لوكاش- يمثّل في حقيقة الأمر تلك العادات والمواقف التي تخالف جملة القواعد التي بإمكانها أن تُميّز الشكل الأكثر أصالة أو الأفضل للممارسة الإنسانية. وهذه الصياغة ستسمح لنا-لا محالة- بإدراك الفهم اللوكاشي للتشيؤ الذي لا يخلو من المقتضيات المعيارية، ولكن مادام أنّ الأمر هنا ليس متعلقا بانتهاك المبادئ الأخلاقية فإنّ المهام الأكثر صعوبة تكمن بالدرجة الأولى في إثبات وجود ممارسة "حقيقية" و"أصيلة" قد تتعارض في كثير من الأحيان مع صورتها الملتوية والمضمرة.

بذلك، نستطيع القول بأنّ المبادئ المعيارية التي وجّهت لوكاش في تحليله مفهوم "التشيؤ" لا تتعلق في واقع الأمر بجملة من الوصايا الأخلاقية المشروعة وإنما هي بالأحرى متجذرة في مفهوم الممارسة الإنسانية الحقة ويستقي هذا المفهوم مسّوغه من منطوقات الانطولوجيا الاجتماعية أو من

الأنثربولوجيا الفلسفية، أكثر مما يستقيها من المجال التقليدي الذي كان يُسمى في الماضي "الفلسفة الأخلاقية" أو الإيتيقا"[9].

لكن، ومع ذلك، لم يتخذ لوكاش موقفا واضحًا فيما يخص هذه المسألة المعيارية، وهذا على الرغم من نزعته القوية في دحض فكرة ما يُسّمى بـ " الواجب المجرّد"، على غرار ما قام به هيغل فيما مضى. لقد كان لوكاش واعيا بأنّ الحديث عن الممارسة المشيّئة، وعن "الوضع" الخاص بالتشيؤ أمر يقتضي تسويغه، وذلك بتبيان ماهية الممارسة الإنسانية الحقيقية. ولهذا السبب تتضمن كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** جملة من الملاحظات التي كان غرضها توضيح المشكل المتعلق بمعرفة ما هي الحالة التي تكون فيها العلاقة العملية بالعالم حينما لا تخضع فيه لتأثير ظاهرة التشيؤ، بحيث ينظر إلى الذات الفاعلة من خلال تجربتها مع العالم بصورة "مباشرة" [10] (Miterlebend) وكـ "وحدة عضوية" [11] و"متآزرة" أيضا، في الوقت الذي كان فيه يتحدث أيضا عن العالم كشيء يمكن خبرته، كذات مشاركة باعتبارها مجموعة "فريدة نوعيا" [12] أو شيء "أساسي" [13] ومحدّد من ناحية مضمونه. إنّ هذه العبارات المعقولة على الوجه الأكمل، والتي يمكن الدفاع عنها من الناحية الأنثربولوجية، تتعارض بشكل غريب مع صيغ أخرى كان يبحث لوكاش من خلالها على تلخيص رؤيته للممارسة "الحقيقية" بالاستناد على أعمال فيشته وهيغل؛ إذ يبدو لنا، إثر ذلك أننا لا نستطيع أن نتحدث عن ذلك النشاط غير الملتوي، إلا إذا اعتبرنا الموضوع نتيجة للذات نفسها، بحيث تتطابق في آخر المطاف الروح مع العالم[14]. لا شك أنّ هذه العبارات تبيّن لنا إلى أي حد بقي لوكاش -في نقده للتشيؤ- متأثرا بشكل كبير بمفهوم "الفاعلية" التي استقاها من فلسفة الهوية وخاصة من المفهوم الفيشتوي(نسبة إلى فيشته) لما يُسمى بالفعل العفوي للروح[15] ، ضمن هذا السياق لا يمكن التأكيد اليوم بأنّ تأسيس لوكاش نقده "للتشيؤ" بهذه الكيفية قد جعل كل محاولة لتبريره من وجهة نظر النظرية الاجتماعية[16] أمرا مستحيلا. لكن ومع ذلك، تضمن النص (أي **التاريخ**

والوعي الطبقي) من وراء تلك العبارات الصريحة و"المثالية"، بعض الصيغ الأكثر اعتدالا. وهذا عندما أثبت لوكاش أن الممارسة الأصيلة والحقيقية متميزة، على أساس أنّ الفاعل يشارك في القيام بشيء ما أو ما يربط المصالح ويقوض اتساع قيمة التبادل.

إنّ النموذج الذي يتم الاستناد إليه هنا في تحليل-بصورة عكسية- الممارسة المُشيّئة ليس هو نموذج إنتاج الموضوع من قبل الذات التي ينظر إليها كوجود جماعي، وإنما هو موقف آخر للذات المتمثل في الموقف التذاوتي. هذا، وإنّ آثار هذه الكيفية الجديدة في تناول المشكلة المتعلقة بخفايا "التشيؤ" وطبيعته ستدفعني إلى الاهتمام بها من الآن فصاعدا، وسأحاول أن أعرف ما إذا كان من اللازم إعادة تحيين مفهوم"التشيؤ" باعتباره علامة ضمور وانحراف الممارسة الأصلية التي يقيم فيها الإنسان علاقة ملتزمة مع نفسه ومع العالم.

إنّه من اللافت للنظر أنّ مثل هذه المحاولة قد تصطدم ،على أية حال، بجملة من العوائق المترتبة عن المشاكل المتضمنة في **التاريخ والوعي الطبقي** والتي لم يبحث فيها لوكاش، بل ولم تدرس إلى حد الساعة، هذا، وقد تعقدت محاجته بسبب تلك الإستراتجية "الرسميّة" الذي استند -في نقد مفهوم "التشيؤ"-إلى مفهوم للممارسة التي،وعلى غرار المثالية الكلاسيكية، تتصوّرُ الموضوعية في مجملها وكأنّها متفرعة عن الفاعلية النوعية. ولكن رغم ذلك، فقد تعقدت هذه المحاجة كما قلنا سابقا، وهذا انطلاقا من أطروحة الفلسفة الاجتماعية ذات الطابع الإشكالي في عملية البرهنة، والتي بموجبها يتّسع مجال تبادل البضائع الذي قد يؤدي بدوره إلى تغيّر السلوكيات، وهو تغيّر يتغلغل تدريجيا في كل مجالات الحياة التي تعرفها المجتمعات الحديثة، ولهذا تبقى المقدمة الماركسية القائلة بأنّ للمشاركة في عملية التبادل دلالة جديرة بالاهتمام لدى الفرد وأنها تعّدل في كل مرة علاقته مع ذاته ومع العالم، أو أنها بالأحرى تقلب هذه العلاقة رأسا على عقب، فكرة غامضة. بذلك، كان بإمكاننا أن نتساءل ما إذا كان من المناسب القول بأن لوكاش لم يقدّر الفكرة التي مفادها أنّ المجتمعات جد المتميزة معرضة حقيقة –

وهذا لأسباب مرتبطة بمقتضيات الفاعلية- إلى حث أفرادها على الارتباط بأنفسهم وبالغير وفق النمط الاستراتيجي؟

إذا كان الأمر كذلك، نستطيع القول بأنّ نقد "التشيؤ" لا يمكن أن يكون شاملا كما كان يعتقد لوكاش، بل يجب مباشرةُ عملية تحديد المجالات الاجتماعية التي يكون للسلوك الملاحظ والمتحرّر من كل ارتباط مكانته المشروعة تماما[17]، غير أنّ غرضي هنا لا يتمثل في معالجة هذا الغموض وهذه المشاكل التي لم تجد حلا لها إلى حد الآن، ولا الخوض في ذلك بصورة منظمة ومفصلة، بل إنّ غرضي هنا يتمثل في إعادة صياغة المفهوم اللوكاشي للتشيؤ-ضمن نظرية الفعل- قصد استخلاص منظور جديد بقيت فيه هذه المسائل إلى حد الآن من دون حلول، وهذا حتى تفقد ذلك الطابع المأساوي، ولتحّل محّلها أفكار واضحة، ولكن ضمن نظام آخر.

الفصل الثاني

من لوكاش إلى هيدغر وإلى ديوي

لقد سبق أن رأينا أنّ لوكاش، في سياق نقده للتشيؤ، كان يبحث -ضمنيا- على جعل اعتماده فكرة الشكل "الحقيقي" والواضح للممارسة الإنسانية من خلال مسلكين متعارضين أمرا معقولا. لذلك، قدّم انطباعا واضحا على عزمه نقد الممارسات المشيّئة التي تصّلبت ضمن "طبيعة ثانية"، وهذا انطلاقا من نموذج الممارسة النوعية التي يكون بفضلها الواقع الفعلي كله ناتجا في نهاية المطاف عن نشاط العمل الذي يميّز النوع الإنساني.إنّ هذا النموذج، وبصرف النظر عن كونه قائما على مقدمات "مثالية" لا يؤدي إلى أي شيء، وذلك لأنه يفترض أنّ وجود الموضوعات والموجودات التي لم يتم إنتاجها هي بمثابة علامة من علامات التشيؤ. أما بالنسبة للنموذج الثاني، وعلى العكس من ذلك، فيبدو أنّ لوكاش قد أعطى- ضمنيا أيضا- أهمية أكثر للنمط "المُلاحِظ" بخصوص الممارسات والمواقف التي يشملها مصطلح "التشيؤ"، وذلك لأنّ - ضمن هذه المقاربة الضمنية التي أشار إليها النص (**التاريخ والوعي الطبقي**) بوضوح كافٍ- يُقاس النقص الذي يميّز الوضع المُشيَّئ من خلال نموذج الممارسة الإنسانية التي تتميز بالمشاركة الفعّالة والالتزام الوجودي، وهو الأمر الذي يؤدي في آخر المطاف إلى تلاشي البُعد المثالي. غير أنّ الأمر يتعلق هنا بشكل من أشكال التفاعل لا بذلك النشاط الذي ينتج العالـم، علما أنه إذا وافقنا لوكاش ،في ما يخص هذه المسألة، سندرك بالتأكيد وجود توافق عجيب بين أفكاره من جهة وأفكار كل من جون ديوي (John Dewey) ومارتن هيدغر(Martin Heidegger)، بعد ذلك بقليل في كتاب هذا الأخير **الكينونة والزمان.** كما أنّ تتبّع هذا المسار الفكري إلى غاية الفترة المعاصرة سيكشف لنا بالتأكيد أيضا أن ستانلي كافيل (Stanley Cavell) من بين الكتّاب الذين تتقاطع موضوعاتهم مع النقد اللوكاشي للتشيؤ في صورته الثانية[2].

وبالفعل، فإنّ التقارب الفكري الموجود بين لوكاش وهيدغر سيسمح لنا من دون شك بتوضيح مفهوم الممارسة التي تتحدّد بواسطة مفهوم "المشاركة" التي سأوضحها الآن. لقد تمت الإشارة في مناسبات عديدة إلى وجود نقاط مشتركة بين عمل لوكاش أي **التاريخ والوعي الطبقي** ومؤلف هيدغر الأساسي **الكينونة والزمان**(3). إنّ هذا "التفاهم العميق" بين الفيلسوفين، وهو تفاهم ذو طابع فكري، يتجلى لنا بصورة واضحة حينما نقرأ الدروس والمحاضرات التي ألقاها هيدغر حول أرسطو سنة 1924 (4). ولكي نستطيع أن نؤكد هذا التطابق الموجود بينهما يجب أن نشير إلى أنّ غرض لوكاش لم يكن في حقيقة الأمر مجرد نقد للنتائج "المُشيّئة" التي ميزت الشكل الاقتصادي المتمثل في النظام الرأسمالي، وإنما كان غرضه أيضا أن يبيّن كيف أصبح –من الآن فصاعدا- محكوما على الفلسفة الحديثة أن تصطدم بنقائص يتعذر حلّها لأنها بقيت سجينة لذلك التقابل القائم بين مفهومي الذات والموضوع، والمتجذر في الثقافة اليومية المُشيَّئة (5). كما أنّ منطلق هيدغر كان بدوره قائما على نقد الفلسفة الحديثة من خلال تتبع مسار ارتباطها بثنائية الذات والموضوع. لقد كان مؤلف **الكينونة والزمان** مقتنعا تماما– على غرار لوكاش- بأسبقية الفكرة القائمة على إمكانية فهم الواقع بصورة محايدة، والتي يمكن أن تفسّر لنا "اللاتبصّر الأنطولوجي" الذي حجب عنا بنيات الوجود الإنساني. بالتأكيد لم يكن هيدغر متفقا تماما مع لوكاش حينما حاول هذا الأخير تفسير الامتياز الفلسفي لمفهوم الذات والموضوع الخاص بنمط الحياة الخاصة بالمجتمع الرأسمالي. والحال أنّ هيدغر قد تجاهل الاعتبارات الخاصة بالنظرية الاجتماعية إلى حد لم يعد يحاول بتاتا مساءلة التراث الأنطولوجي الذي خضع بدوره للنقد انطلاقا من هذه الشروط الاجتماعية. لكن مع ذلك يمكننا القول بأنهما(أي هيدغر ولوكاش) يتفقان بالتأكيد بخصوص مشروع "قلب" أو "هدم" التصوّر التقليدي الذي يضع الذات المحايدة في مقابل العالم،أضف إلى ذلك أنهما قد أسهما في اقتراح بديل لذلك.

لقد أنجز هيدغر هذا العمل بالاستناد إلى تحليـل وجـودي- فينومنولـوجي كـان يهدف إلى إثبات أنّ العالم مفتوح الآن أمام النشاط اليـومي للـدازين (Dasein)، إذ من المفروض أن لا نقف في مقابل الواقـع في حالة الذات التي تسـعى لمعرفتـه.علـما أننا نهتّم دوما بشيء في ما العالـم، بحيث أنه يُعطى لنا كحقل من الدلالات العمليّة. وتجدر الإشارة، ضمن هذا السياق، إلى أنّ المفهوم الذي استخدمه هيـدغر في تحليـل العلاقة العملية مع العالم هو مفهوم "العناية" [6](Die Sorge). لـذا نسـتطيع القـول بأنّ هذا العمل الذي قام به هيدغر يقترب كثيرا من تحاليل لوكاش التي كـان يرمـي من ورائها إلى الوصول إلى مفهوم موسّع للممارسة أكثر من مجرد التعارض الذي كان يقدمه السلوك الملاحِظ، وذلك لأنه ولى غـرار مفهـوم "العنايـة" لهيـدغر، يفـترض أنّ تشّكل الفكرة اللوكاشية المتعلقة بالممارسة المشاركة أداة قلب الأوليّة التـي أعطيـت للتصوّر المتعلق بالـذات والموضـوع، إذ بمجـرد أن نـدخل في علاقـة عمليـة بالعـالم لا تصبح الذات في مقابل العالم، وكأنّ هذا الأخير مجرد شيء نكتفـي بمعرفتـه، بـل هـو يرتبط به تبعا للمصالح الوجودانية التي تجعله ينفتح على هـذا العـالم وفـق دلاليـة خاصة. غير أنّ تفسير هذا السـبب الثـاني للتقـارب الموجـود بـين لوكـاش وهيـدغر لا يمنعنا من القول بأنهما مختلفان في طريقة التفكـير؛ ففـي حـين كـان يسـعى مؤلـف **الكينونة والزمان** إلى إثبات أنّ اللغة الذهنوية للأنطولوجيا التقليديـة لم تقـم سـوى بتشويه نظرتنا "للعناية" باعتباره طابعا حدثيـا(أي متعلق بالحدث) لوجودنا اليومي، فقد انصّب تفكير لوكاش بالمقابل، على مقدمات مغايرة تماما لمقدمات هيدغر، وهذا تبعا للفكرة التي مفادها أنّ التشـيؤ المتزايـد في النظـام الرأسـمالي قـد قضى في واقـع الأمر على إمكانية انتعاش الممارسـة "المشـاركة" والملتزمـة. وبهـذه الكيفيـة لا يمكـن اعتبار عمله النظري انكشافا لشيئ معطى مسبقا، ولكن مجرد نظرة إجمالية لـنمط من الوجـود الإنساني الممكن مستقبلا. لذا، فإنّ هـذا الاخـتلاف الأنطولـوجي يتبـدى للوكاش- بخلاف هيدغر-من خلال رفضه هيمنة الأنطولوجيـا التقليديـة، وهـو الأمـر الذي يتّمُ استنادًا إلى الواقع الفعلي نفسه. لذلك كان لوكاش مضطرا لتعيين - في واقع

الأمر- التعبير عن العلاقات المشيَّئة التي كان من اللازم تجاوزها لو تمّ إلغاء الشكل الاجتماعي الخاص بالنظام الرأسمالي.

إنّ هذا الغموض الذي يُعتبر مصدرَ هذا التعقيد يكشف لنا عن إحدى المشكلات الأكثر تعقيدا التي يتضمنها مؤلف لوكاش **التاريخ والوعي الطبقي** والخوض في تفاصيله يبيّن لنا من دون شك أنّ المحاجة التي يتضمنها لا تسمح لنا في حقيقة الأمر بمعرفة ما إذا كان يترتب عنها إمكانية القول بأنّ عملية "التشيؤ" قد ألغت ،من الآن فصاعدا، كل العناصر الخاصة بالممارسة "الحقيقية" المشاركة والملتزمة. ففي القسم الأخير من هذا المؤلَف، المتعلق بـ "الصيرورة الواعية" للبروليتاريا وردت الكثير من الفقرات التي يبدو أنها تضمنت بعض المعاني المتناقضة، وذلك لأنّ لوكاش كان يريد أنّ يبيّن- ضمن تعلقه الشديد بفيشته- أنّ تجاوز العلاقات الاجتماعية المشيّئة لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الحركة التي تعي فيها الطبقةُ العاملةُ العمليات الإنتاجية التي تحدّدها. ولهذا السبب، تعيش هذه الطبقة، حسب هذا التصوّر الجدلي، حياةً غير مكتملة ومشيَّئة أيضا ،ولكن بصورة عميقة. لذلك كان لزامًا عليها أنْ تدرك تلقائيا أنّ "الموضوعات الاجتماعية ليست أشياء ولكن علاقات قائمة بين البشر"[7]. من أجل ذلك، فإنّ غض النظر عن هذه الجوانب المفرطة لمثل هذا التفكير المتعلق بفلسفة التاريخ التصوّرية، واختزال ذلك إلى صورته المبسطة، قد يدفعنا إلى القول بأنّ في العالم المتشيَّئ لا يتم إلغاء الشكل غير المتشيَّئ من مجال الممارسة وإنما يتّم استبعاده فقط من حقل الوعي. وعلى هذا الأساس يعتقد لوكاش ،على غرار هيدغر، بأنّ العلاقات المشيّئة لا تعتبر سوى تفسير خاطئ أو نوع من الغطاء الأنطولوجي الذي يخفي نمط الوجود الإنساني المعاش فعليا.

إنّ إتباع هذا المنحى التأويلي- الذي لم يقدّم له نص لوكاش أي بديل جدير بالتنويه- يدفعنا إلى القول بأنّ هذا الأخير يتفق كثيرا مع هيدغر بخصوص

كيفية تحديد المفاهيم الخاصة بالممارسة؛ فمفهوما الفاعلية المشاركة لدى لوكاش و"العناية" عند هيدغر يدلان معا على شكل من التوجه العملي الذي يميّز نمط الوجود الخاص بالإنسان وفق بنيته الخاصة، لأنّه- وفي مقابل التمثّل السائد- الذي تحوّل إلى "طبيعة ثانية"، الذي مفاده أنّ الإنسان يبذل قصارى جهده لفهم الواقع عن طريق المعرفة بصورة محايدة ، قد يفهم وجوده انطلاقا من الالتزام الوجودي ،أي من خلال " الانخراط بعناية "(Besorgtheit) الذي يكشف له عن عالم يحمل دلالة. لكن هل يجب أن تبقى هذه الخاصية الأساسية للممارسة الإنسانية مُدرَكَة، ولو بشكل أولي، انطلاقا من العلاقات الإنسانية ؟ بالتأكيد، إنّ هذه العلاقات حسب لوكاش قد فسدت أو اضمحلت بسبب اتساع مجال التبادل التجاري، ولولا استمرارُ هذا الانخراط لما استطاع لوكاش أن يؤكد بأنّ مجرد الوعي –وليس فقط ،على سبيل المثال، الاستباق أو التذكر التاريخيين- لم يعد كافيا لتوضيح، ضمن العلاقات الاجتماعية المشيّئة نفسها، ماذا تعني الممارسة فعليا من حيث هي مشاركة. وبذلك، يتفقُ المفكران (لوكاش وهيدغر) على أنه وفي صميم الحاضر التاريخي المزيف والمضلَّل أنطولوجيا، بقيت البنيات الأولية للوجود الإنساني المتميزة بما يُسمى الانخراط " بعناية " المعني بالعالم لا زالت حاضرة. وبالإضافة إلى ذلك، يتفق لوكاش وهيدغر حول نقطة حاسمة أخرى فقد بيّنتُ من خلال إعادة بناء فكر لوكاش بأنّ هذا الأخير لم يكن في حقيقة الأمر يقصد بـ"التشيؤ" مجرد خطأ متعلق بهذه المقولة أو نوع من "الخلل الأخلاقي" وإنما كان بالأحرى يقصد به "الوضع" المزيف أو العادة الفاسدة، أو قلْ ذلك الشكل من الممارسة التي غلب عليها الطابع النمطي. غير أنّ هذا التأويل ليس دقيقا بالمرة إذا علمنا أنهما (لوكاش و هيدغر) يتفقان في الوقت نفسه على أن تمثّل العلاقات المشيّئة قد أصبح يخفي أو يحجب واقع الممارسة التي أصبحت تتحدّد هنا بمعنى الانخراط "بعناية" ومشاركة الفاعل. ضمن هذا السياق، كان من اللازم على لوكاش أن يقّر بأن "التشيؤ" لا يعتبر شكلا مزيفا للممارسة النمطية ولكنه مجرد خطأ في تفسير الممارسة الإنسانية، والتي تبقى

مع ذلك "سليمة" أو "صحيحة" في أشكالها الأولية، ولهذا، فحينما نتحدث عن العلاقات المشيَّئة فإننا نعني بذلك أنّ الفاعلين الذين يعيشون ضمن هذه الشروط قد لا يدركون جيدًا تلك الممارسات التي تصدر عنهم في حياتهم اليومية بصورة لائقة، ومع ذلك ليس لهذه الأوليات الخاطئة تأثيرا معتبرا على الكيفية التي تباشر فيها الذوات أفعالها.

هذا، وقد أكّد لوكاش – ومارتن هيدغر أيضا- بأنّ سيطرة و استحواذ فكرة تقسيم الذات والموضوع وهيمنة مخطط ما يُسمى بـ"الحضور الدائم[8] Vorhandenheit قد يؤثر سلبا على الممارسة اليومية، وهذا ما حثهما على الدفاع عن الأطروحة التي تضمنت ما يلي: إنّ تعوّدنا على إدراك العلاقة مع الذات ومع العالم المحيط بنا من خلال نموذج الفهم المحايد للمعطيات الشيئية- والذي أصبح بمثابة طبيعة ثانية- قد يؤدّي بمرور الزمن إلى تغيّر النشاط الإنساني الذي يتخذ شكلا مشيَّئا، لكن من دون أن تزول "العنايةُ" التي تطبع في الأصل هذه الممارسة.إنّ هذه الخاصية الأساسية تفرض نفسها دوما من خلال شكل معرفة قبل تأملية أو ممارسات هامشية أولية في لحظة ما. لذلك وقصد استكمال الأطروحة التي شرع فيها كان من الضروري أن يوضّح لوكاش كيف أنّ عادات التفكير المشيَّئة لا تردّ بالدرجة الأولى إلى أنطولوجيا مزيفة وإنما إلى تعميم التبادل التجاري. لذلك قد بات واضحًا أنّ التحوّل المتزايد للممارسات نحو النشاط الخالي من المشاركة لم يكن سوى نتيجة للضغوط التي تمارسها الذوات على عمليات التأويل التي تعوّدت عليها من جرّاء مشاركتها في العمليات الاجتماعية للتبادل، والتي لا تتطلب سوى موقف "حاسب" فقط.

وهكذا، وإلى غاية هذا المستوى من البرهنة ، يمكن أن نسأل الآن: إلى أي مدى يمكن أن يسهم مفهوم "العناية" الهيدغري فعلا في توضيح مفهوم الممارسة التي تفترض نقد مفهوم "التشيؤ" عند لوكاش؟

نستطيع القول بأنّ إمكانية الرجوع إلى هذا المفهوم الهيدغري أصبح يفرض نفسه بقوة لأنّ التأويلات الثانية لنظرية لوكاش قد ميّزت بنيات الممارسة الأصلية من خلال تحديد الخصائص غير الموجودة في السلوك المُشيَّئ، والذي يكتفي بالملاحظة فقط، وذلك لأنه يجب على البشر أن يدخلوا في علاقة دائمة مع العالم وأن يلتزموا بهذه العلاقة. وهو السلوك الذي يسميه هيدغر بـ "العناية". وللوهلة الأولى، قد يشير ذلك إلى ما يُسمى اليوم بـ" منظور المشارك"، وهذا في مقابل منظور الملاحظ العادي، لذلك لزم أن تشارك الذواتُ في الحياة الاجتماعية من خلال تبني موقف من يفهم رغباتها ومواقفها وأفكارها باعتبارها دوافع أو بواعث. لكن وفي مقابل ذلك، قد تفشل الذاتُ في اتخاذ منظور الغير، فتتخذ إثر ذلك "وضعا" منفصلا ومتأملا، بحيث تنقطع الصلة العقلية التي تميّز التفاعل الإنساني لأن التفاهم المتبادل للدوافع (أو البواعث)[9] لا يبقى يتوسط هذا التفاعل. وبذلك، نستطيع القول بأنّ العنصرين اللذين يميزان ما يُسمى بمنظور المشارك قد يمثلان إقرارا لمنظور الغير قصد فهم الفعل الناتج عنه. ولكن هل تتوافق فعلا هذه العناصر مع تلك الأبعاد التي حاول هيدغر التعبير عنها من خلال ما اسماه بـ "العناية" ؟ أو مع فكرة الممارسة "الملتزمة" عند لوكاش؟ وهل الحدود التي ضمّها المفكران في نقدهما هيمنة الذات والموضوع يمكنُ اعتبارها- بصورة مناسبة وكاملة- ضمن الأطروحة القائلة بأنّ لمنظور المشارك الأولوية على الملاحظة العادية ؟ في الواقع لا يوجد ما يؤكد ذلك، وقد حاول هيدغر ولوكاش -كل بطريقته الخاصة- بلورة مفهوم الممارسة التي تنطبق على علاقة الشخص مع الغير ومع العالم المحيط به أيضا. وفي نظرهما، لا يتعلق موقف "العناية" أو "المشاركة" مع الغير ضمن التفاعل الإنساني فقط، وإنما يتعلق أيضا بكل موضوع قائم، وهذا بقدر ارتباطه بسياق الفعل الإنساني. أضف إلى ذلك أنّ هيدغر نفسه قد رفض مقولة " الموضوع " لأنها ستبقى -وفق منظوره-سجينة مخطط التعارض القائم بين مفهومي الذات والموضوع[10]. لذلك لاحظنا وجود تباين بين مارتن هيدغر وغيورغ لوكاش بخصوص المفاهيم المستعملة لديهما بالنسبة لما نعنيه عادة

بـ"منظـور المشاركة" وهو تباين لا يتعلق باتساعها فقط وإنما بمضمونها أيضـا، فـ "العنايـة" أو المشاركة الملتزمة" يعنيان الفعـل الـذي نتبنـى مـن خلالـه منظـور الغـير، بالإضـافة إلى العنصر المتعلق بالحالة الفعلية الذي يدّل على وجود حركة إيجابية غير متضـمنة في فهـم "الحوافز" أو "البواعث"[12]. ويمثل ذلك، في واقع الأمر، حدا فاصلا يصعب إدراكـه، و لكنـه أساسي للتميّـيز بين الحدوس التي بلورها كل مـن لوكــاش وهيـدغر والتحاليـل المعـاصرة التي تم التعبير عنها من خلال الموقف "التواصلي" أو الموقف " القصدي".

هذا، وبينما كانـت هـذه المقاربـات تؤكـد بـأنّ الـبشر يتواصـلون مـن خـلال إدراك بعضهم الـبعض ضـمن الشـخص المخاطـب، أقـرّ هيـدغر ولوكـاش بـأنّ هـذا الموقـف التذاوتي يكون مرتبطا دائما بلحظة الإثبات الايجابي الذي يكـون فيـه مسـبوقا بالتوجـه الوجودي، الذي لا يمثل مجرد حوافز عقلية للغير، أو بعبارة أوضـح نقـول: إنّ العلاقـة التي يقيمها البشر مع أنفسهم ومع الغير ترتبط أولا بموقف الإثبات قبل أن تـؤدي إلى بروز توجهات أخرى يتم تحييدها. علما أنّ هذه المقدمة تسـوّغ وجاهـة الاسـتناد إلى مفهوم "التشـيؤ" لأنّ التخلي عن الوضع الإثباتي الأصلي يؤدي في آخر المطاف إلى اتخاذ موقف تجاه العالم المحيط بنا،بحيث يتم اختزال العناصر المكوّنـة للعـالم إلى مجموعـة من الكيانات الشيئية التي تكون"حاضرة باستمرار". هـذا، ويشـير مفهـوم التشـيؤ" إلى عادة ذهنية وإلى منظور قـد تصـلب جـراء النظـرة النمطيـة، وعنـدما تتبناهـا الـذاتُ تفقدها القدرة على المشاركة في العالم الذي تتدخل فيه باهتمام، بل وتحرمها أيضا من الانفتاح على هذا العالم. لكن هل لهذا التعريف الذي حاول توضـيح مفهـوم"التشـيؤ" وثاقة كشفية اليوم؟ لا شك أنّ الإجابة على هذا السؤال يتوقف أولا على قيمة المقدمة التي تتضمنها والمتمثلـة في الأطروحـة التـي أكـدت بـأنّ للموقـف المطـابق "للعنايـة" الخـاص بـالفهم المحايـد للواقـع أسـبقية، لـيس مـن الناحيـة التكوينيـة فقـط وإنمـا من الناحية المفهوميـة أيضـا. ولمناقشـة هـذه المقدمـة، سـأعيد صـياغة مـا أكدتـه إلى حد الآن بلغة نظرية أخرى، وسأستبدل- لكن بحذر شديد- مفهوم"العناية" الهيـدغري

بمقولة "الاعتراف" التي أخذتها من أعمال هيغل. هذا، ويبدو لي أنّ طريقة تبرير أو تسويغ الأطروحة القائلة بأنّ في سياق العلاقة الإنسانية مع الذات ومع العالم يكون الوضعُ الإثباتي– ومن ثمة الوضع الذي يتم عن طريق الاعتراف- سابقا لكل المواقف، ليس فقط من الناحية التكوينية وإنما في الجانب المتعلق بهذه المقولة أيضا. لذلك، سأعود لاحقا إلى هذه المسألة الأساسية بعد التطرق إلى هذه النقطة بالذات. وعلينا أن نسأل الآن : هل يمكن العودة مجددًا إلى مفهوم "التشيؤ" اللوكاشي؟ فيما يخص مقولة "التشيؤ" سأرجع في البداية إلى بعض أفكار جون ديوي التي يمكن أن تكون في رأيي منطلقا لصياغة أفكار لوكاش هيدغر من جديد.

لقد بلور جون ديوي في دراستين رائعتين تم نشرهما بعد ظهور **التاريخ والوعي الطبقي** للوكاش بقليل، وبعباراته النظرية الخاصة، مفهومه لعلاقة العالم الأصلي الذي يقترب في كثير من النقاط والعناصر من تحاليل لوكاش وهيدغر. لقد أكد أنّ الفهم العقلي للواقع يرتبط دوما بشكل التجربة الكلية، بحيث تنكشف هذه الأخيرة بصورة نوعية من خلال منظور المشاركة المعنية(المنتفعة). هذا وإذا تتبعنا قليلا هذه البرهنة، لا يكون فقط الانتقال من مفهوم"العناية" إلى مفهوم "الاعتراف" أمرا مسوّغا، ولكن و بالإضافة إلى ذلك، إمكانية إثبات أسبقية الاعتراف على كل المواقف المعرفية الأخرى المتعلقة بالعالم.

وعلى غرار لوكاش وهيدغر، شك ديوي إلى أبعد حد في التصوّر التقليدي الذي قام على اعتقاد مفادُه القول بأنّ علاقتنا الأساسية بالعالم يجب أن تكون ضمن مواجهة محايدة مع الموضوع القابل للمعرفة. وهذا، وعلى الرغم من أنّه لم يستعمل مفهوم "التشيؤ" للعبّير عن هذا الاعتقاد، ولم يتفق أيضا مع التهيؤ أو التأهُّب (Pathos) الفلسفي بمعناه الهيدغري، لكنه يتفق في الجوهر مع لوكاش وهيدغر فيما يخص أهمية أو مكانة نموذج الذات-الموضوع بحيث تترتب على إثره نتائج فيما يخص الكيفية التي يمكن أن يفهم بها المجتمع نفسه. وبقدر ما

يبقى التفكير السائد سجين ذلك التعارض التقليدي القائم بين الـذات والموضـوع فـإنّ ذلك سيؤثر حتما على الممارسة الاجتماعية لأنّ المعرفة والوجدان، والنظرية والممارسـة، بل والعلم والفن أيضا سينفصلان عن بعضهما البعض دوما[13]. وهكـذا، فـإنّ الطريقـة التي سوّغ بها ديوي نقده لما سمّاه "نموذج المتفرج"[14] تبدو أكثر وضوحا وصراحة مـن طريقة لوكـاش وهيدغر، بل وغير المترددة فيما يتعلق بنقد الحضارة الحديثة. لقد أكد ديـوي-استنادا إلى حجج استقاها من نظرية اللغة والابسـتومولوجيا- بـأنّ كـل معرفـة عقلية لا محالة مسبوقة بتجربتنا- المحدّدة عاطفيا- بالعـالم الـذي يحـيط بنـا، والـذي نحن في صلة معه من الناحية العمليـة. لقد شرع ديوي في تحليله بالتأكيد على القول بأنّ كل القضايا الوجودية تمتد جـذورها في وضـع مـا « رغـم التعقيـد الـداخلي الـذي يميّزها" بالنسبة إلى الذات الفاعلـة" وبذلك فهي خاضعة كليا لصفة فريدة»[15] وهـذا حتى وإن تعلّق الأمرُ هنا بالتفاعل مـع أشـخاص آخـرين أو بالمتـاجرة بأشـياء معيّنـة. لذلك فإنّ خصائص الوضـع المعطـى تظهـر في بدايـة الأمـر عـلى ضـوء تجربـة نوعيـة محدّدة، بحيث لا يكون للتمييز بين العناصر الانفعالية والمعرفية أو الإرادية معنى ما، لأنّ ما نحققه من تجارب في مثل هذه الحالات، نستطيعُ القول بأنّ ما يشّكل "التناغم الوجداني" (هيدغر) الخاص، بمثل هذه الأوضـاع، قـد يحكـم علاقتنـا بأنفسـنا وبالعـالم بصفة شاملة إلى الدرجة التي يستحيل فيها ادّعاء وجود جانب محدّد من جوانب هذا الوضع. ضمن هذا السياق يرى ديوي أنه عن طريق هذه الصفة الخاصة التـي تتميّـز بها تجربتنا يتجلى لنا بصورة عامة أننا كـذوات فاعــلة نـرتبط بالعـالم وجوديـا، وهـذا بدون تحفظ منا، وإنما بالتزامنا العملي فقط. ومن جانب آخر يستعمل ديوي مفهـوم "التفاعل"[16] ليصـف هـذه الظـاهرة، وهـو المفهـوم الـذي يكشـف لنـا أنّ الأمـر هنـا لا يتعلق بموقف متمركز حول شخص أو ذات ما ولكنه مجهود يتضمن تلـك المواقـف الخاليـة مـن الصـدامات و الخلافـات، والمنسـجمة إلى أقصى حـد. هـذا، وإنّـه لمـن الخطأ الاعتقاد بأنّ العالم ينفتح لنا بقدر انشغالنا بأنفسنا، بـل الأحـرى أن نقـول بأننـا

مشاركين في المواقف التي تستدعي هذا الانشغال الذي يكون غرضه الحفاظ على نوع من التفاعل المرن مع البيئـة التـي تحـيط بنـا. عـلى هـذا الأسـاس سـأطلق مصـطلح " الاعتراف" على الشكل الأصلي لعلاقتنا مع العالم وبذلك، سأشدّد- بصـورة مؤقتـة- عـلى الفكرة التي مفادها أنّ أفعالنا لا تتميّز جوهريا بطابع الوِضع المعرفي المحايد بالنسـبة إلى العالم، ولكن بالموقف الإثباتي المعبّر من الناحية الوجودية. إننـا نخّـص في كـل مـرة عناصر العالـم الذي يحيط بنا قيمة نظرا لانشغالنا بعلاقتنا بهـذه العنـاصر، ولـذلك لا يتفق مفهوم "الاعتراف" للوهلة الأولى مع فكـرة "الالتـزام العمـلي" لـديوي، بـل ومـع مفهوم "العناية" الهيدغري ومفهـوم "المشـاركة" للوكـاش أيضـا.أضـف إلى ذلـك فكـرة أسبقية المصـلحة الوجوديـة للعالــم وكـل التقويمـات المرتبطـة بهـا[17]. واضـح إذن أنّ الاعتراف يعبّر في حقيقة الأمر عن قدرتنا على تعيين وتقييم دلالـة الأشـخاص الآخـرين والأشياء بالنسبة لوجودنا.

من هنا يمكن القول تبعا لذلك، إنّ ديوي قد حاول تبيّن إمكانية الوصول إلى فهم عقلـي متميّز لوضعنا المعيش بعد انفصالنا عن وحدته النوعية نتيجة فعل التباعد. أمـا العنـاصر التحليليـة التـي نكـون في أشـد الحاجـة إليهـا في معالجـة المشـكلة العمليـة مـن الناحيـة الفكرية، فقد تأتي كنتيجة محاولة تأملية للفصل بين العناصر التي تم اختبارهـا مـن قبـل، وهذا من خلال الوحدة غير المتميزة لمـا يُسـمى بـ" التنـاغم الوجـداني" الفريـد. وفي هـذه اللحظة بالذات ستنفصل العنـاصر الوجدانيـة عـن العنـاصر المعرفيـة، وهـذا عـن طريـق "بلورة" إضافية للموقف، بحيث ينفك موضوع المعرفة الذي يكون بإمكان الفـرد الفاعـل، الذي أصبح محايدا، أن يعارضه فعلا باعتباره ذاتا. ومن ثمة تستطيع هذه الذات تركيز كل اهتمامها-باعتبارهـا طاقـة معرفيـة- التـي صرفـت في السـابق في فهـم التجربــة المبـاشرة وفي المعالجـة الفكريـة للمشـكلة، وقـد تبـوأت بعـد ذلـك المركـز الأول بعـدما تراجعـت معطيات الموقف الأخرى إلى المركز الثاني. لكن، ومـع ذلـك فقـد أكـد ديـوي باسـتمرار أنّ المضمون الأصلي والنوعي للتجربة قد يضمحل أثناء هذه العمليـة المعرفيـة المجـردة، وإلا

سيبرز من جديد ذلك الوهم "الفاسد" الذي يعتقد فيه المرء بأنّ الموضوع موجود هنا على شكل معطى[18]، إذ حالما ننسى نوع " التناغم الوجداني" المتضمن في مبدأ عمل التأمل يغيب عن بالنا سبب الشروع في هذا التأمل في بداية الأمر. وحتى يتسنى لنا بلوغ هدف كل العمليات الفكرية علينا أن ندرك بأن مصدر هذه العمليات كلها يكمن في التجربة النوعية.

هذا، وقد طبّق ديوي هذا الاقتضاء على حالة التوقعات البسيطة التي اعتبرها مثالا عن عملية التجريد التي تهدف إلى ترسيخ أو تعيين موضوع المعرفة عن طريق الفكر. وإذا أخذنا منطوقا ما يحمل صورة موضوع ومحمول، فإنّ بنيته اللغوية ستشير إلى أننا قد أسندنا صفة إلى الذات. لكن،إذا بقينا ضمن هذا المستوى من التوقع فقد يتعذر علينا، من الناحية الأنطولوجية، تحديد طبيعة العلاقة التي تربط هذه الصفة بالذات المستقلة عنها في الظاهر، ولا يمكن حل هذا "اللغز" إلا من خلال اللحظة التي ندرك فيها بأنّ العبارة الجازمة مستمدة من تلك المحاولة التي كانت تهدف إلى تجريد شيء ما انطلاقا من التجربة النوعية والأصلية. لذا، فقد أصبح من الواضح الآن أنّ الذات والمحمول متكاملان لأنهما يشيران إلى ذلك الاتجاه الذي سلكه في الأصل "الالتزام المعيش" نوعيا في العالم[19] ،وهذا ما يذكرنا في واقع الأمر بذلك التمييز الهيدغري بين ما يسميه بـ" ما هو في متناول- اليد" (Zuhandnheit) و"الحضور- المستمر (Vorhandenheit). لقد أوضح ديوي من جديد حجته من خلال مثال التوقع القائل بأنّ" كل الناس ميتوّن" فهذا المنطوق لا يفتقد صفة الحمل إلا في اللحظة التي يكتب في شكله الأصلي والمتعدي أنّ "الناس ميتون" الذي يعبّر بدوره عن الانشغال بـ" المصير الإنساني" الذي يمثل عملية التجريد التي تتميز بها اللغة[20].

لقد كان جون ديوي مقتنعا فعلا بأنّ كل المنطوقات التي كانت تهدف إلى تعريف البشر عن طريق محمول ما يمكن حل رموزها بواسطة هذا النموذج

وهو يرى بذلك بأنّ هذه التوقعات لم تكن سوى نتيجة لإعادة صياغة موضوعية للمخاوف والهموم والآمال التي نشعر بها تجاه الأشخاص والآخرين نتيجة موقفنا الطبيعي الخاص بالاعتراف. إلى غاية هذا المستوى نستطيع القول بأنّ "العضويْن" اللذين سيصبحان بعد ذلك منطوقا مرتبطان بصورة "متلازمة" على اعتبار أنهما يشكلان تلك اللحظات النوعية لتجربة "صامتة" التي تشير من خلال وحدتها إلى توجه اهتماماتنا. وبالتالي، لا يوجد كيان مرسوم أو محدّد بوضوح "للإنسان" بحيث يكون مستقلا عن الأثر النوعي الذي يمكن توقعه ضمن التزامنا الوجودي في العالم. يمكن القول إذن بأنّه ليس تحوّل مثل هذه التجربة إلى منطوق كوني هو الذي ينفك عن العلاقة الدائرية الحية التي كانت موجودة من قبل بين الشخص والأثر المتحقّق. وإذا كان الأمر يجري على هذا النحو فإنّه يمكن أن يظهر ذلك "الوهم الأنطولوجي" القائل بإمكانية وجود بشر بصورة عامة بصرف النظر عن كل خاصية أساسية ما. وهذا ما يذكرنا من جديد بهيدغر فيما يتعلق بالمضمون، إنْ لم نقل بالشكل. لقد تحدّث جون ديوي ،على غرار ما سنجد ذلك أيضا لدى ويلفريد سيلرس (Wilfrid Sellars) ، عن ما يُسمى بـ "الفكرة المخادعة أو المضلِّلة" للمعطى التي تعتبر أن "ما هو معطى بالفعل هو تلك المجموعة النوعية الشاملة.أما من يرافع ضد من يتحدث عن هذا "المعطى" فيتمثل – من جهة- في القول بوجود كائن "ينعطي" له "المُعطى"، كأن يكون روحا أو فكرا أو وعيا، أو شيئا آخر على هذا المنوال. ومن جهة أخرى فقد يعني بذلك أيضا ما يكون قادرا على العطاء. ومن ثمّ، نستطيع القول بأنّ كلمة" معطى" تعبّر هنا عن تلك الصفة الموجودة بصورة مباشرة، أو أنها موجودة هنا، وهي الخاصية التي تستند إليها كلُ موضوعات الفكر[21]. وكهذا، واعتمادا على مثل هذه البرهنة أوّد أن أبيّن الآن كيف أنّ للاعتراف أولوية على المعرفة، ولكنها ليست أولوية تكوينية فقط بل وتصوّرية أيضا.

الفصل الثالث

أولية الاعتراف

يجب أن أوضّح الآن الأطروحةَ التي ترى بأنّ الموقف المشارك والملتزم سابقٌ عن الفهم المحايد للواقع. أو بعبارة أخرى سأوضح الأطروحة القائلة بأسبقية الاعتراف على المعرفة. ولتحقيق هذا الغرض سأتخلى من الآن فصاعدا عن الإطار الذي استعرته من تاريخ النظرية التي فكرّت ضمنها إلى حد الآن. لذا، كان لزاما عليّ الاعتماد على الأدلة والبراهين المستقلة لا مجرد الاكتفاء بالتمسك بالسلطات الفلسفية، وهذا إذا ما أردنا إثبات أنّ الالتزام الوجودي في العالم هو أساس كل علاقة موضوعية مع العالم. وحينما نحقق هذا الغرض نستطيع إثر ذلك، تكوين فكرة بخصوص مفهوم "التشيؤ"، مع إمكانية الحفاظ على "حدوس" لوكاش ضمن ما يُسمى بنظرية الاعتراف. ولكي أبيّن الغرض من برهنتي سأعود من جديد إلى الأطروحة القائلة بأنّ قابلية اتخاذ منظور الغير من الناحية العقلية هو أمر متجذر بالتأكيد في تفاعل سابق تظهر عليه سمات نوع من القلق الوجودي، وهو الأمر الذي سأثبته في البداية من وجهة نظر تكوينية، وهذا من خلال فحص جملة الشروط أو الظروف التي تميّز اكتساب الطفل القابلية لاتخاذ منظور الغير، ثم سأتحقق بعد ذلك من هذه المسألة، مع أنه ليس من السهل تحقيق ذلك من الناحية النسقية أو المقولاتية.

(1) لقد تحقّق إجماع منذ أمدٍ بعيدٍ في مجال علم النفس النمو والدراسات المتخصّصة في التنشئة الاجتماعية الأولية مفادُه أنّ تفتح قدرات واستعدادات الطفل على التفكير والتفاعل يمثل العملية أو الآلية التي يمكن أن يتخذ فيها الطفل منظور الشخص الآخر الذي يقابله. وحسب هذه المقاربة التي قامت على تركيب موقفي كلٍ من جان بياجي Jean Piaget وجورج هربرت ميد Georges Herbert Mead[1] أو بين دونالد دافيدسون Donald Davidson وسيغموند فرويد Sigmund Freud[2] أيضا، فإنّ اكتساب القدرات

أو الاستعدادات المعرفية لدى الطفل أمر يرتبط جوهريا بتكوين العلاقات التواصلية الأولية بين الأشخاص، بحيث يتعلم الطفلُ كيفية ارتباطه بالعالم الموضوعي الذي يتألف من مجموعة الأشياء الثابتة في سياق اتخاذه منظور الشخص المخاطب، وهو الأمر الذي يؤدي إلى إزاحة مركزية منظوره الذاتي الخاص بصورة تدريجية. وبما أنّ الرضيع يدخل مبكرا في النمط التواصلي مع الشخص المفضل لديه في محيطه، وعلى تتبع نظرته واهتمامه ببعض الأشياء الخاصة، فهو أمر يبيّن لنا بجلاء بأنه توجد مرحلة تجريبية يختبر فيها الطفل استقلالية منظوره للعالم. وبقدر ما يتمكن الطفل من الانتقال إلى هذا المنظور الثاني لإدراك العالم الذي يحيط به من خلال هذا المنظور، بقدر ما يستطيع امتلاك درجة من التصويب التي ستسمح له بإدراك الأشياء والموضوعات للمرة الأولى، لكن بصورة غير فردية وموضوعية، وهذا ما يتم بالفعل في بداية الشهر التاسع حينما يستطيع أن يدخل الطفل في لعبة هذا الانجذاب[3]. وهو الأمر الذي يمكن أنّ يفسر لنا ما يُسمى بـ "ثورة الشهر التاسع"[4] في مجال الأبحاث الجديدة المتعلقة بهذا الموضوع. ففي هذه المرحلة من حياته يتوجه الطفل نحو اعتبار الشخص المفضل لديه (الأم) في محيطه بمثابة الفاعل القصدي الذي تكون علاقته بالعالم المحيط به متوجها بحسب أهداف معينة، ولهذا السبب يكتسي عنده أهمية أكثر من العلاقة التي نقيمها بأنفسنا مع العالم.

الجدير بالملاحظة ،فيما يخصّ نظريات النمو عند ميد ودافيدسون، أنها قد أكدّت على ضرورة اتخاذ منظور الشخص المخاطب حتى يبرز ما يُسمى بالتفكير الرمزي. لكن يُلاحظ تجاهلها التام للجانب العاطفي الذي يربط الطفل بالشخص المفضّل الموجود في محيطه. هذا، وقد عكف ميد أيضا على وصف المراحل الأولى قصد الوصول إلى منظور عيني آخر، وكأنّ العلاقة العاطفية مع الآخر لم تعد تلعب دورا معتبرا[5]. انطلاقا من هذا، يمكننا القول -بصفة عامة- بأنّ الميل إلى النزعة المعرفية قد هيمن على معظم المحاولات التي تمت فيما يتعلق بتفسير مصادر النشاط الذهني ضمن العلاقات مع الشخص

المفضل،بحيث يدخل الطفل في علاقة " الانجذاب" بمجرد أن يعي استقلالية الشخص المخاطب، وذلك إثر الحوارات الأولية التي يجريها معه، والتي تعتبرها النظريات الراهنة في الأساس بمثابة فضاء خالٍ من العواطف.إلا أنه، ومنذ عهد قريب حاولت بعض الدراسات قلب هذا التجريد المعرفوي، وهذا من خلال استحضار حالة الأطفال المتوّحدين (Autistes). لقد أثبتت هذه الدراسات بصورة جدية ضرورة تماهي الطفل الصغير عاطفيا أو وجدانيا مع الشخص المفضل لديه في محيطه (وخاصة مع أمه) وذلك حتى يستطيع اعتبار موقفه بالنسبة إلى العالم كسلطة تأديبية (أو تصحيحية). لذلك سأستند على هذه الاكتشافات لإثبات أولية الاعتراف على المعرفة.

هذا، ويحتمل أن تكون المقارنة الإمبريقية مع الأطفال المتوّحدين هي التي سمحت لهذه الأعمال بإظهار حساسية متزايدة تجاه المكونات الوجدانية لتفاعلات الطفل؛ وعلى العموم، فقد فسرت هذه النظريات السلوك التوحدي بوجود حوافز من طبيعة مغايرة وفطرية لدى الطفل في أغلب الأحيان، والتي تُعتبر عائقا أمام عملية نمو شعوره بالارتباط بالشخص المفضل لديه في محيطه. وبالمقابل، وكما أكد ذلك على سبيل المثال بيتر هوبسونPeter Hobson أو مايكل توماسيلو Michael Tomasello،بخصوص حالة الطفل الطبيعية غير المصاب بالتوحّد فإنّ التماهي العاطفي أو الوجداني مع الغير لهو أمر ضروري لإمكانية اتخاذ منظور الغير والذي يؤدي بدوره إلى تطوّر التفكير الرمزي[6]. والأساس الذي ترتكز عليه هذه الأبحاث يتمثل في فكرة الانتقال أو التحوّل من التذاوت الأول إلى التذاوت الثاني وهذا ما أثار اهتمام مقاربات النزعات المعرفية (أو المعرفوية) أيضا.ففي الشهر التاسع من عمره يستطيع الطفل تحقيق تقدم معتبر في مجال السلوكيات التفاعلية ويصبح بعد ذلك قادرا على توجيه اهتمام الشخص المفضل لديه في محيطه (أمه على وجه الخصوص كما أشرنا إلى ذلك سابقا) نحو أشياء ما بواسطة إشارات أو إيماءات تصريحية أولية،حتى يلاحظها معه. إثر ذلك يستطيع أن يدرك شيئا فشيئا- من خلال ما يسميه جورج هربرت ميد بـ " اللعب" إمكانية فصل الدلالات المألوفة

عن الأشياء التي ارتبطت بها، وبالتالي يمكن نقلها نحو موضوعات أخرى قصد استثمار هذه الوظائف التي أسندت إليها بفضل هذه الآلية، ولكن بصورة خلاقة. وتتفق هاتان المقاربتان النظريتان كثيرا حول وجود عملية تعلم لهذا النمط أو ما يشبهه، فكلاهما قد أكد أهمية التفاعل التواصلي الذي يتعلم الطفل من خلاله، ولكن بصورة تدريجية،انطلاقا من منظور الشخص الآخر- رؤية الأشياء ككيانات خاصة بالعالم الموضوعي المستقل عن كل المواقف الممكنة، ولكن وبخلاف المقاربات المتمركزة على الجانب المعرفي، دافع كل من هوبسون وتوماسيلو على الفكرة القائلة بعدم إمكانية تحقيق الطفل كل هذا التقدم لو أنه لم يطوّر في السابق شعوره بالارتباط بالشخص المفضل لديه في محيطه،لأنّ هذا التماهي المعطى هو ما يجذبه ويحفزه بحضور الآخر العيني ومن ثمة يدركُ تحوّلات الموقف الذي يظهر لدى الشخص من خلال اهتمامه بها. لذا، فإنّ السمات الأساسية لهذه النظرية يمكن أن تظهر لنا بصورة أوضح حينما نرجع إلى مختلف التفسيرات المتعلقة بالتوّحد. وعلى هذا النحو اختزلت المقاربات التقليدية -التي ركزت اهتمامها على الجانب المعرفي- أسباب السلوك التوحّدي في ما يُسمى بالعجز المعرفي المرتبط بالاضطرابات الذهنية واللغوية. أما هوبسون وتوماسيلو فقد فسّرا ذلك بغياب قابلية رد الفعل لدى الطفل تجاه الحضور العاطفي أو الوجداني للأشخاص المفضلين أي الوالدين. ولا شك أنه بإمكاننا، في هذه الحالة، أن نجد شروطا عصبية أو وراثية لغياب هذه القابلية لدى الطفل المتوحّد الذي يعجز من الناحية البنيوية عن التماهي عاطفيا أو وجدانيا مع الشخص المخاطب العيني. لقد ربط مارتن دورنس Martin Dornes الصلة بخصوص ما يهمني في هذا الصدد، حينما أكد على أهمية الجوانب العاطفية والحسية للتوحّد، وذلك لأنّ الطفل المتوحّد حينما " لا يرد الفعل من الناحية العاطفية فإنّه يبقى متعلقا بمنظوره الخاص للعالم، وبالتالي لا يستطيع تحقيق التآلف مع أي منظور ممكن، أو بعبارة أخرى نقول بأنه لا يرى، بل لا يحس بأنّ تعبيرات الوجه والحركات وسلوكيات التواصل تعبّر فعلا عن مواقف، لذلك فهو لا يأخذ بعين الاعتبار هذا المحتوى التعبيري والذهني الخاص بهذه

التعبيرات وبأنه لا ينظر إلى دلالتها. وإذا كان الطفل المتوحّد "غير متبصر روحيا" فهذا ليس بسبب عجزه المعرفي وإنما لكونه " غير متبصرٍ عاطفيا أو وجدانيا"[7].

هذا، وقد توّصل ثيودور أدورنو إلى أفكار مماثلة، وهو الأمر الذي يظهر بجلاء في كتاباته وخاصة في كتابيْه **صغائر الأخلاق** و**الجدل السلبي**. لقد ربط أدورنو -باستمرار- على غرار ما نجده أيضا لدى هوبسون و توماسيلو، انبثاق أو بروز الفكر الإنساني باللحظة الأولية التي تتم فيها محاكاة الشخص المفضل الموجود في محيطنا، ولهذا ذكر في قوله المأثور بأنّ "الكائن الإنساني لا يكون حقا إنسانا أو كائنا روحيا إلا حينما "يحاكي الأشخاص الآخرين"[8]. ثم أضاف إلى ذلك مباشرة، أنّ الأمر هنا يتعلق في حقيقة الأمر بـ" الصورة الأولية للمحبة". ولذلك نستطيع القول بأنّ هذه المسألة ترتبط باللامركزية التي أشار إليها كل من هوبسون توماسيلو، والتي تعتبر أساس عملية تدريب واكتساب مهارات الطفل، أو ضرب من التعاطف الوجودي أو الوجداني مع الأشخاص الآخرين، وهو ما يسمح للطفل للمرة الأولى على الاعتقاد بأنّ منظوره للعالم هو بمثابة أمر هام بالنسبة إليه. أضف إلى ذلك أنّ اتخاذ منظور المخاطب يقتضي وجود شكل أولي للاعتراف يتعذر إدراكه أو فهمه بالكامل بواسطة المفاهيم المعرفية أو الإبستمية، وذلك لأنّ هذا المنظور يتضمن لحظةً غير إرادية لعملية الانفتاح أو الارتباط بل و للمحبة أيضا. إنّ هذه الحركة الايجابية- أو ما عبّر عنه أدورنو بلغة التحليل النفسي- بالتوظيف الليبيدوي للشيء الذي سيسمح للطفل باتخاذ منظور الغير، بحيث يكون بوسعه الوصول إلى تصوّر أوسع للواقع الذي يحيط به والذي يخلو فيه من الطابع الذاتي.

لا شك أنّ كل هذه الأفكار المستوحاة من مجال علم النفس النمو تندرج في إطار آخر غير إطار الأفكار التي دفعتني إلى القول بوجود نوع من التقارب بين لوكاش وهيدغر وديوي. لقد كان الأمر متعلقا في تلك المرحلة من تطوري الفكري بإثبات – ولو بصفة عامة- أولوية المشاركة الملتزمة أو الاعتراف

بالنسبة إلى كل الأشكال المحايدة الخاصة بالعلاقة مع العالم.غير أنّ ما يثير اهتمامي الآن فهو الأمر المتعلق بالأولوية الزمنية للقابلية العاطفية التي تسبق عملية الانتقال إلى معرفة الأشياء أو الموضوعات التي تُعطى لنا عن طريق التذاوت فقط. وتجدر الإشارة في السياق عينه إلى أنه لا الأولوية التي استندتُ إليها ولا حتى الطابع الخاص الذي أكدتُ فيه أسبقيته متماثليْن في الحالتيْن المذكورتيْن، وذلك لأنّ الارتباط العاطفي والتماهي مع الآخر يختلفان كليا عن ذلك الاهتمام المبدئي الذي عمل كل من هيدغر وديوي على إبرازه انطلاقا من تحليل ما يمثله الموقف. غير أنه، ومع ذلك، من الواضح بالنسبة لي أنّ الاكتشافات الخاصة بتكوين الفرد يمكن الاستناد إليها لتعزيز الأطروحة العامة التي أنا بصدد الدفاع عنها في هذا الكتاب. ومن المؤكد أنّه- من منظور الشخص- المحبوب يتوصل الطفل في أول الأمر إلى فهم الدلالات الوجودية ضمن الأوضاع التي يعيشها الناس.هذا، وبفضل الارتباط العاطفي أو الوجداني بالشخص المفضل ينفتح العالم الذي يكون فيه الطفل ملتزما من الناحية العملية وهو الأمر الذي يتوقف على صفاته أو مميزاته الخاصة. ضمن هذا السياق لا يصح الفصل بين التكوّن والصحة- أو بالتعبير الماركسي بين التاريخ والمنطق- بحيث لا يكون لشروط بروز أو ظهور التفكير لدى الطفل أية وثاقة حينما يتعلق الأمر بالتفكير في معنى مقولة معرفة العالم، وهذا ما كان يقصده أدورنو عندما تحدث عن الأساس الليبدوي والعاطفي للعمليات التي تهدف إلى معرفة العالم. وبما أنّ الطفل الصغير يتوصّل إلى فهم موضوعي للواقع انطلاقا من منظور الشخص المحبوب لديه فهذا أمر يعلمنا بالمعرفة في حد ذاتها. وهكذا، كلما استطعنا مضاعفة المنظورات تجاه الموضوع المدرَك كلما كانت معرفتُنا به مناسبة ودقيقة. غير أنّ اتخاذ منظورات الأشخاص الآخرين بهذه الكيفية، والتي قد تسمح لنا في كل مرة بمعرفة جوانب جديدة للشيء أو الموضوع أمر يرتبط-كما في حالة الطفل- بشرط مسبق يصعب الحصول عليه بشكل قصدي، وهو يقوم على ما يسمى بالانفتاح العاطفي أو التماهي مع

أشخاص آخرين.وعلى هذا النحو يمكن القول-حسب أدورنو- بأنّ دقة معرفتنا بالعالم تتوقف في واقع الأمر على الاعتراف والحركة العاطفية أو الوجدانية القائمة على قبول وجود منظورات متعددة، وهذا بقدر الإمكان. وهكذا، وانطلاقا من هذه الملاحظات، وصلنا بفضل هذه الدراسات الميدانية إلى جملة من الأدلة ذات الطابع المقولاتي.

(2) في مجال التكوين الفردي، أي أثناء نمو الفكر الذي تمت ملاحظته من الناحية الزمنية، يجب أن يسبق الاعترافَ عمليةُ المعرفة، وهو الأمر الذي آمل أنني بينته سابقا. وإذا صحّت الأبحاث التي اعتمدت عليها في دراستي فإنّ عملية تكوين الفرد تقتضي أن يتماهى الطفل أولا مع الشخص المتعلق به، بحيث يتم الاعتراف به بالمعنى العاطفي أو الوجداني للكلمة، حتى يتمكن من اتخاذ منظوره، قصد الوصول إلى معرفة الواقع الموضوعي. وتجدر الإشارة إلى أنّ ملاحظاتي بخصوص أدورنو قد أوضحت أن هذه الشروط العاطفية أو الوجدانية لانبثاق الفكر تتعلق أيضا-على حسب ما يبدو- بمعايير صحة هذا الفكر. إلا أنّ مثل هذه الأفكار لا يمكن -بالطبع- أن تكون بديلا للحجج الدقيقة التي لا غنى عنها لإثبات أسبقية الاعتراف على المعرفة.

لقد كان هيدغر وديوي وربما لوكاش أيضا، يفكرون في هذه الأسبقية عندما أكدوا كلهم أنّ علاقتنا الإبستمية بالعالم يسبقها في الأساس الموقف المتعلق بالعناية أو الالتزام الوجودي، وفي نظر هؤلاء المفكرين فإنّ ما نبذله من مجهودات لمعرفة الواقع يكون مآله الفشل وغير ذات معنى له لو غاب الاعتراف الأولي أو السابق. وهذا ما أكده هيدغر حينما قام بتحليل المعرفة المشيّئة كليا بخصوص وضع الأشياء، وللمعرفة "العلمية" المتفرعة من موقف سابق المتمثل في مفهوم "العناية[9]"، وهذا الأمر نجده أيضا عند جون ديوي، الذي ذهب إلى القول بأنّ أي بحث إذا أراد أن لا يغرب عن باله ذلك "المبدأ المنّظم" للمجهودات التي تنشطه[10]، يجب أن يظل واعيا

بأنه يستمد مصادر شعوره المسهب، حينما تبرز المشكلات من تلك المضايقات المحايثة للوجود اليومي.

ضمن هذا السياق، أوّد أن أتطرق إلى مثال آخر يقترب كثيرا من الموضوع الذي أنا بصدد البحث فيه، وذلك لأبيّن بأنّ علاقتنا المعرفية بالعالم ترتبط من الناحية التصوّرية بموقف الاعتراف. هذا وإنّ الأفكار التي خصصتها لستانلي كافيل (Stanley Cavell) بخصوص العلاقة القائمة بين المعرفة والاعتراف قد تبدو لي هنا ذات مغزى. من المعروف أن كافيل قد توصل إلى مفهوم الاعتراف (Acknowlodgement) الخاص به من خلال نقده للفكرة القائلة بإمكانية الوصول إلى معرفة مباشرة بالأحوال الذهنية للأشخاص الآخرين، أي لما يسمى بـ "الذهنيات الأخرى"[11]، وذهب إلى رأي مفاده أنّ المدافعين عن هذا الموقف قد استندوا كثيرا على المقدمة التي أخذوها من خصومهم أي الشكاك، الذين فهموا مسألة الوصول إلى الأحوال الذهنية(المجهولة) ضربا من الضرورة الإبستمية، بحيث تطلب الأمر في رأيهم تفسير طبيعة المعرفة حتى يتم الوصول إلى العقول الأخرى. إنّ المعارضين للشكاك -حسب كافيل- قد باءت محاولاتهم بالفشل ما دام أنهم رفضوا موقفهم، لأنهم في آخر المطاف، لا يمكنهم رفض المعرفة التي نتوصل إليها بخصوص الأحوال الذهنية للأشخاص الآخرين، والتي لا يمكن أن تكون بنفس درجة اليقين النوعي الذي يميّز هذه الأحوال التي يعيشها الشخص المتكلم. ومما لا شك فيه أنّ محاولة وصف عملية الوصول إلى الذات الأخرى حسب نموذج العلاقة المعرفية أمر لا يستقيم، لأنّ الأحوال الذهنية لا تتعلق فقط بموضوعات أو أشياء يمكن أن تقصدها المعرفة. وهكذا، فإنّ تأكيد القول بأنّ الذات يمكنها أن " تعرف" شيئًا ما فيما يخص ألمها أو ما تشعر به من غيرة لهو أمر مضلِّل، وهذا بقدر ما تُخفي انتظام الذات أو "المشاركة" في هذه الأحوال، حتى يتسنى لنا الحديث عن المعرفة أو العلم بمفهومهما المحايد. واضح إذن أنّ الذات في علاقتها بالغير ليست هي نفسها موضوعا تحصل من خلالها على معلومات في شكل وقائع تصل بذلك

إلى الوعي، أو كما قال كافيل، بعد لودفيك فتنغشتاين، "إنّ الذات تكشف عن أحوالها لشريكها في عملية التفاعـل بجذب الانتباه نحوها".

هذا، ونستطيع القول بأنّ برهنة كافيل تتقارب كثيرا ،في هذه النقطة بالـذات مـع ما تطرق إليه جـان بـول سـارتر (Jean Paul Sartre) في القسـم الثالـث مـن كتابـه **الكينونة والعدم،** حيث طوّر الفيلسوف الفرنسي نقده الخاص بالمـذهب الريبـي[13]. لقد كان سارتر مقتنعا باستحالة دحض الموقف الريبي للعلاقات مع الحياة النفسـية الغريبة ما دمنا متمسكين بالمقدمة القائلة بأنّ علاقتنا بهذه الحيـاة هـي في الأسـاس ذات طابع معرفي. إنّ افتراض وجود مثل هذه العلاقـة يعـود إلى نمـوذج مـن اليقـين الابستيمي الذي يتعذر بلوغه ما دام أنه، بالنسبة إلى الذات نفسها، لا يمكـن تحديـد الأحوال الداخلية كموضوعات للمعرفة أو العلم. أما من الناحية المبدئيـة فـلا يمكـن تجاوز التماثل القائم بيني وبين الآخـر–حسـب سـارتر- إلا إذا تصـوّرنا العلاقـة التـي تربط الذات بالشخص الآخـر من خـلال نفـس النمـوذج الـذي نسـتعمله في تصـوّرنا للعلاقة القائمة بين هذه الذات(الثانية) مع أحوالها الذهنية الخاصة. ولكـن في هـذه الحالة لا نتحدث عن المعرفة وإنمـا عـن كيفيـة تميّـز الـذات المعنيـة أو المشـاركة في الحالات الذهنية. ولا يجب التفكير هنا في الفاعل الذي يكـون في حالـة تواصـل مـع الغير، على غرار الذات الإبستمية (العارفة) بل حرّيٌ بنا أن ننظر إليه كذات مشـاركة من الناحية الوجودية، بحيث تكتفي بـالاطلاع عـلى أحوالهـا الداخليـة المعاشـة مـن طرف الأشخاص الآخرين بل والمتأثرة بهم ضمن علاقتها بـذاتها. إلى حـد الآن، وعـلى الرغم من وجود اختلافات منهجية بينهما، فإنّ كافيل يتفق كثـيرا مـع سـارتر، وهـذا بعدما أثبت أن المنطوقات المرتبطة بالأحوال الداخلية للذات التي لا يمكن استيعابها في أشكال التعبير عن المعرفة. وقد انتهى سـتانلي كافيـــل إلى نتيجـة مرتبطـة بفهـم العلاقات الأولية للتـفاعل. ويبدو أنها تتقارب كثيرا مع نتائج التحليل الفينومنولوجي الذي قام به سارتـر. هذا، وقد يكشف المتكلم عـن أحوالـه الداخليـة أمـام الشـخص المخاطـب مـن خـلال جـذب الانتبـاه نحـو هـذه الأحـوال بالـذات دون اللجـوء إلى

المعرفة بمثل ما تعذر تفسير رد الفعل اللغوي للشخص المخاطب كفعل معرفي. إنّ ما حصل هو أن جواب المستمع قد يظهر ضمن " تعاطفه" مع الأحوال التي عبّر عنها المتكلم، وهو الأمر الذي أشار إليه كافيل بقوله: " سأقول إنّ عبارة « أنا أعرف أنك تتألم» لا تعبّر عن يقين متعلق بتعبير لغوي سابق عن الألم وإنما بالأحرى هي تعبّر عن ما يُسمى بـ " التعاطف "(Sympathie)"[14]. ولهذا السبب اقتربنا من خلال هذا المفهوم أي التعاطف من الجوانب التي تهمنا أكثر في برهنة كافيل؛ فقد اعتقد هذا الأخير، بعد فتنغشتاين، أنه قبل كل معرفة ممكنة بالأحوال الداخلية الخاصة بذات أخرى، يجب أن نصل إلى الحالة التي تشعر فيها هذه الذات-من الناحية الوجودية – أنها مشاركة فعلا في عالم الأحوال الداخلية الذي يشعر به الآخر ولكن بمجرد أن تتحقق هذه "القفزة"، وبالتالي عندما يتم تحقيق نوع من الارتباط مع الغير، أستطيع أن أفهم تعبيرات الأحوال التي يشعر بها حسب مضمونها أي باعتبارها مطالب موجهة لي، لأقوم برد فعل مناسب تجاهها. وعلى هذا الأساس، فإنّ "الاعتراف" يعني عند كافيل اتخاذ موقف يمكن أن نفهم من خلاله التعبيرات السلوكية للشخص المخاطب، من حيثُ هي شروط تهدف إلى تحقيق نوع من رد الفعل النوعي[15]. وإذا لم يهتم الغير برد الفعل، ولو بكيفية سلبية، فهذا يعني أنّ التعبير عن هذه الأحوال الداخلية لم يتم فهمه بالصورة المناسبة. على هذا الأساس، ربط كافيل بشدة فهم المنطوقات التي يمكن أن تعبّر عن الأحوال الداخلية بالافتراض غير الابستيمي المتعلق باتخاذ وِضْعة الاعتراف. إلا أنّ العجز عن تحقيق ذلك يعني، حسب ستانلي كافيل، أننا لسنا في موقف تثبيت العلاقات الاجتماعية[16]، وهي النقطة التي لا يلتقي فيها كافيل مع سارتر. ولا شك أنّ المُفكريْن(كافيل وسارتر) قد استبدلا بالطريقة نفسها النموذج الذي يؤدي إلى التفكير في عملية التفاعل الاجتماعي انطلاقا من المعرفة -التي هي بمثابة عبء موروث عن النزعة الريبية- بنموذج "التعاطف المتبادل". وعلى العموم فإنّ الذوات متأكدة في هذه الحالة بأنّ الأمر متعلق بذات أخرى متميزة

بجملة من الخصائص "الروحية"، لأنّ هذه الذوات قد تتأثر بالأحوال الداخلية الخاصة بهذه الذات وتدفعها إلى رد الفعل بكيفية أو بأخرى. وفي حين أنّ سارتر قد استخلص من هذا الحدث الوجودي نتيجة سلبية، مفادها أنّ الذوات تتحدد بصورة متبادلة من خلال حرية تعاليها اللامحدود الذي كان يميّزها في الأصل[17]، تمسك كافيل من جهته بخصوص الجانب العلاجي بأولوية الاعتراف، وذلك لأنّ الخطر المرتبط بالتأثير اليومي الذي يمكن أن تمارسه المعرفةُ كبير إلى الدرجة التي تقتضي التذكير دوما بـ "التعاطف المتبادل". هذا، ويدّعي كافيل- من خلال هذا المسعى المتعلق بتحليل اللغة- مقاومة الصورة المزيفة للتواصل بين الناس.وهكذا، فإنّ نسج التفاعل الاجتماعي لا يتحقق كما كان سائدا في الفلسفة من قبل، وهذا انطلاقا من الأفعال المعرفية ولكن من خلال المادة التي تسمح بها أوضاع الاعتراف. إنّ ما يفسّر لنا عدم وجود صعوبة تذكر في فهم المنطوقات التي تعبّر بها الذوات الأخرى عن أحوالها الداخلية هو أننا قد اتخذنا سابقا موقفا كان فيه مضمون الحث على الفعل الخاص بهذه التعبيرات أمرا بينا. هذا هو السبب الذي يجعل تحليل كافيل-فيما اعتقد- مكملا للأطروحة التي طوّرتها، بالاستناد إلى المادة الناتجة من تاريخ النظرية فقط. إنّ هذه الإضافة قد تضفي عليها طابعا برهانيا ونسقيا. لقد كان كل من لوكاش وهيدغر وديوي مقتنعين بأسبقية الاعتراف عن المعرفة في مجال النشاط الاجتماعي. وقد عزّزت الاكتشافات التي عرفها علم النفس النمو النظرة الإجمالية التي قدمتها إلى حد الآن. هذا، وإنّ الاستعانة بأعمال كافيل ستسمح لنا بالتأكيد بالذهاب أبعد من المعنى الزمني للأطروحة، وبالدفاع عنها على المستوى المقولاتي، وذلك أنه يتعذر علينا أن نكون في موقف فهم دلالة صنف محدد من التعبيرات اللغوية إلا إذا كنا في وِضْعة أو موقف "اعتراف " (بالمعنى الذي حدّده كافيل). وباختصار، نقول بأنّ الفهم اللغوي مرتبط بالافتراض غير الابيستمي للاعتراف بالغير. ويبدو لنا جليا أنّ موقف كافيل كان قريبا

من مواقف كل من هيدغر ولوكاش وديـوي. فقـد أكـد كافيـل بـأنّ هـذا الشـكل مـن الاعتراف لا يعني الموقف التواصلي أو ما يخص اتخاذ منظور الآخر.وعلى غـرار مفهـوم "العنايـة" الهيـدغري، فـإنّ مفهـوم " الاعـتراف" عنـد كافيـل يقـوم عـلى " المشـاركة الوجدانية" و" التماهي" السابق الذي لا يخرج كثيرا عن الفكرة القائلة بأننـا نسـتطيع فهم أسباب تصرّف الغيـر. ولا غرو من أنّ التأكيد أيضا أنّ ستانلي كافيـل لم يدافع عن الفكرة القائلة بأنّ اتخاذ وضعة الاعتــراف يقـتضي معاملـة الغـير بنـوع مـن العطـف والرفق. وبهذا المعنى فإنّ اللامبالاة والأحـوال الداخليـة السـلبية هـي في نظـره أنمـاط ممكنة من الاعتراف التذاوتي، ما دام أنها لا تعكس سـوى علاقـة غـير ابيسـتمية تجـاه الشخصـية الإنسـانية للغـير[18]. إنّ كلمـة "ايجـابي" التـي اسـتعملتها وربطتهـا بمفهـوم "المشاركة" لا تستند على عواطف ايجابية وودية بل على ذلك الحادث الوجودي الذي يصل تأثيره إلى المجال الوجـداني، إذ يجب أن نقّر بقيمة الآخر ضمن موقف الاعـتراف، حتى وإن كان الغرضُ من ذلك شتمه أو بغضـه في اللحظـة اللاحقـة. لكـن ألـيس مـن الواجب أن نذهب أكثر من ذلك، فنقول بأنه حتى في حالـة الاعـتراف التـي تـتم عـلى مستوى المشاعر السلبية فإننا نحتفظ دوما بذلك الانطباع الخاص بموقفنا الذي لم يكن ايجابيا تجاه الآخر. إنّ هذه اللحظة الحاضرة في "وضع" الاعتراف هي مـا كـان يسـمى سابقا بالضمير "الأخلاقي". وعلى أية حال، يمكن التأكيد هنا أنّ موقف الاعتراف، الـذي نحن بصدد الحديث عنه الآن، يعتبر شكلا أوليـا تمامـا مـن التـذاوت الـذي لا يتضـمن إدراك قيمة محدّدة للشخص الآخر.إنّ "الاعتراف" عند كافيل و"العناية" أو "الاهـتمام" عند هيدغر و"الالتزام" عند ديوي تتحدد كلها انطلاقا من مفهوم "الاعـتراف المتبـادل" ،وهو الأمر الذي يقتضي مراعاة الصفات الخاصة للشريك الموجود أمامنا[19].

لكن ومع ذلك، يمكن أن نجد تباينا ما بينهما، يطرح علينا صعوبة ربط تحاليل كافيل بالتقليد الفكري الذي استندتُ إليه في هذه الدراسة. وهكذا، وبخلاف هيدغر وديوي ولوكاش، يبدو أنّ كافيل قد حصر شروط صحة ما أسماه بوِضْعة الاعتراف في مجال التواصل بين الناس فقط. لهذا السبب كان بالتأكيد غريبا عن الفكرة القائلة بأنه كان لزاما علينا أن نكون في موقف الاعتراف تجاه العالم غير الإنساني. لنتوقف عند هذا التباين لأنّه سيقودنا من جديد إلى موضوع "التشيؤ" الذي نسعى إلى توضيحه الآن.

الفصل الرابع

التشيؤ كنسيان للاعتراف

بغض النظر عن مختلف التأكيدات التي أشرت إليها في الفصل السابق، فإنّ الأدلة التي قدمتها كانت من دون شك متقاربة. أما بخصوص نظريات النمو النفسي التي استندتُ إليها،على غرار تحاليل كافيل، فقد أكدت الأطروحة القائلة بأنّ السلوك الاجتماعي للإنسان يتضمن أسبقية تكوينية ومقولاتية للاعتراف على المعرفة، وللمشاركة في العالم على الإدراك المحايد للأشخاص والآخرين وبدون مثل هذا الشكل من الاعتراف الأولي يعجز الأطفالُ الصغار على اتخاذ منظورات الأشخاص المتعلقين بهم. كما أنّ الكبار أنفسهم قد يعجزون-أثناء تفاعلهم- عن فهم التعبيرات اللغوية لشركائهم. بالتأكيد، لا تسلّم هاتان النظريتان بضرورة اتخاذ كل إنسان في بداية الأمر مثل هذه الحالة المشاركة في عالم الوقائع غير الإنساني. وفي نظر علم النفس النمو الذي استندتُ إليه هنا فإنّ التماهي الوجداني مع الآخر العيني هو بمثابة افتراض لكل فكر، وهذا من دون أن يقتضي موقفا خاصا تجاه تلك الموضوعات غير الإنسانية. وتجدر الإشارة هنا أنّ ستانلي كافيل لم يهتم بالمرة بمسألة علاقتنا بالعالم نظرا لمصالحه النظرية الخاصة به. لذا، سأترك هذه الصعوبة على حالها، وذلك حتى استخلص من جديد الخيط الهادي لبرهنتي، ومن ثمة يكون بإمكاني معالجة مسألة أولية الاعتراف. ولتحقيق هذا الغرض سأطرح مرة ثانية المشكلة التالية: كيف يمكننا اليوم صياغة مفهوم "التشيؤ" من جديد بحيث نأخذ بعين الاعتبار "الحدوس" الأصلية التي توصّل إليها لوكاش؟

إلى حد الآن، نستطيع القول بأنّ مفهوم "التشيؤ" لا يتعلق فقط بمجرد خطأ خاص بهذه المقولة أو بمخالفة مبادئ أخلاقية ما. وبخلاف ما يقتضيه خطأ المقولة، فإنّ هذا المفهوم يستند إلى ما هو غير ابستيمي، أي إلى أفعال أو عمليات أو أمر متعلق بنمط من السلوك، وهذا بخلاف ما يقتضيه الخطأ المتعلق

بالمستوى الأخلاقي. ولذلك فإنّ هذا المفهوم أي "التشيؤ" لا يفترض القول بأنّ المسؤولية أو مجرد الشعور بالذنب قد يؤثران فعلا على الشخص. هذا وقد أوضحت المقارنة التي أجريت مع هيدغر أنّ لوكاش كان يعني بالتشيؤ تلك العادة الفكرية أو ذلك المنظور المتصلب الذي يأخذ شكل عادة، بحيث أنّ تبني مثل هذا المنظور يعرض الناس لفقدان القدرة على الارتباط بالأشخاص وحوادث العالم من خلال المشاركة الملتزمة. واضح إذن أنه كلما تم التوصّل إلى مثل هذه النتيجة تحوّلت الذوات نفسُها إلى مجموعة من "الملاحظين" السلبيين، بحيث يتبدى لهم العالم الاجتماعي والفيزيائي الذي يحيط بهم، بل وعالمهم الداخلي أيضا، في شكل مجموعة من الكيانات الشيئية. لذا، قد لا نجانب الصواب إذا قلنا بأنّ "التشيؤ" هو المفهوم الذي يسمح لنا –في نظر لوكاش- بفهم سيرورة ما، مثل من يفهم نتيجة ما[1]. ومن ثمّ يحدّد الحركة التي يحدث من خلالها هذا الضياع المتمثل باستبدال موقف ثانوي وخاطئ بموقف أصلي سليم، نتيجة هذه السيرورة أيضا، أي الكيفية المشيّئة في إدراك العالم والتعامل معه، فضلا عن ذلك فقد أحصينا الأسباب المتعددة والوجيهة لإقرار وجود مسبق لموقف الاعتراف والمشاركة على الأقل ضمن ما يتعلق بعالم العلاقات الاجتماعية. ولنا أن نسأل: كيف نفسّر- بحسب لوكاش- ضياع هذا الشكل من السلوك الأصلي المتجذر بعمق في الحياة الإنسانية، كما يدّعي ذلك؟

إنّ هذه المسألة لهي أكبر عائق يمكن أن تتعثر أمامه كل محاولة لإعادة تحيين مفهوم "التشيؤ" من جديد. وإذا كان هيدغر قد استند إلى الأثر المشوَّه للصور الأنطولوجية للعالم، كان لزامًا على لوكاش من جهته أن يستند إلى الظروف الاجتماعية، أو بالأحرى، كان لزامًا عليه-على الأقل- الإشارة إلى وجود شبكة الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي تتضمن مواقف الاعتراف. هذا، ونواجه هنا على الفور المعضلة التالية: كيف نفسّر "التشيؤ" كعملية **اجتماعية** (التشديد من المؤلف) إذا كان لما افترضنا أنه قد ضاع دلالة أساسية

للطابع الاجتماعي الإنساني، والتي يتم التعبير عنها بصورة أو بأخرى في كل العمليات الاجتماعية؟

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، أنّ كتاب لوكاش **التاريخ والوعي الطبقي** لم يقدّم في نهاية الأمر سوى إجابة واحدة فقط على مثل هذا التساؤل غير أنها لم تكن مقنعة بالقدر الكافي، وهذا ما دفع لوكاش إلى رفضها لاحقا[2]. لذلك وجب علينا تمثّل عملية "التشيؤ" بالكيفية التالية: إنها العملية التي يتم من خلالها تحييد المنظور المشارك في الأصل، بحيث يصبح في نهاية الأمر أداة الفكر الموضوعي. وقد يكون من المفيد القول - مع جون ديوي- بأنّ "التشيؤ" يقوم أساسا على هذا التباعد (أو التماسف).بحيث، ولكي نصل إلى المعرفة، يجب أن ننفصل عن التجربة النوعية للتفاعل التي تكون فيها معرفتنا راسخةً قبل كل شيء. وإذا كان هذا التصوّر دقيقا، و تطابق "التشيؤ" مع تموضع فكرنا تصبح في نهاية الأمر عملية اجتماعية تقتضي مثل هذا التموضع مظهرا لعملية "التشيؤ". وفي الحقيقة نجد الكثير من العبارات من **التاريخ والوعي الطبقي** تشير إلى هذا المعنى، حينما وصف لوكاش عملية "التشيؤ" وقال بأنّها أمر يتعلق بالتحييد الذي تتطلبه وِضْعةُ مشاركتنا السابقة اجتماعيا. ولكن سرعان ما يتبدى لنا خطأ مثل هذا الافتراض الشامل لمجرد أن ندرك بأننا لم نعبّر إلى حد الآن عن الاعتراف السابق من حيث أنّه مضاد لتموضع فكرنا، بل باعتباره شرطا لإمكانيته. وعلى غرار هيدغر الذي تصوّر المعرفة العلمية للعالم كاستمرارية ممكنة ومشروعة[3] حتى وإن كانت "مشتقة" من معنى "العناية"، كان جون ديوي مقتنعًا أيضا بأنّ كل فكر موضوعي مدينٌ للتحييد التأملي للتجربة الأصلية والنوعية. وعلى هذا النحو اعتبر كل من هيدغر وديوي- على غرار ستانلي كافيل أو منظرّي علم النفس النمو الذين استندتُ إليهم سابقا - بأنّ حالة الاعتراف بمثابة موقف عملي غير ابيستمي؛ بحيث أنّ إقرارها أمر ضروري بالنسبة للمعرفة المتعلقة بالعالم أو بالأشخاص الآخرين. وبالتالي ليس من

المعقول القول- مثلما كان يعتقد لوكاش- بوجود توتر أو تنـافر بـين منظـور الاعـتراف والمعرفة في حد ذاتها.

إنّ الفهم الموضوعي لوضع الأشياء أو الأشخاص هـي النتيجـة التـي قـد تترتـب عـن الاعتراف الأولي وليس ما يعارض هذا الاعتـراف. بالإضافة إلى ذلك، فـإنّ التماثـل الـذي افترضه لوكاش-وفق متطلبات إستراتجيته التصوّرية- بين التشيؤ والتموضع، يكتسي، إلى حد بعيد، طابعا إشكاليا بخصوص عمليات التطوّر الاجتماعي. وحتـى نسـتطيع إدراك المطلوب، اضطر لوكاش إلى القول بـأنّ كـل تجديـد اجتماعـي يقـتضي تحييـد اعترافنـا الأولي، ويضعه نتيجـة ذلـك، بواسـطة المأسسـة (L'institutionnalisation) في إطـار الديمومة.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنّ كـل مـا وصـفه مـاكس فيـبر(Max Weber) كعمليـة عقلنة اجتماعية للحداثة الأوربية، لم يكـن في نهايـة الأمـر–بحسـب لوكـاش- سـوى سبب للتشيؤ الشامل للعالم الاجتماعي.غير أنه كان لزامـا عليـه التأكيـد -في الوقـت نفسـه-عـلى أنّ موقـف المشـاركة الملتزمـة، ونظـرا لوظيفتهـا التأسيسـية للحيـاة الاجتماعية بصفة عامة، لا ينبغي أن تتلاشى فيها كليا صـورة المجتمـع الـذي فصّـله، والذي يصطدم مع أقصى مداه. أما إذا تشيأت كل العمليات في مجتمـع مـا- حيـنما تتضمن هذه العمليات مواقف موضوعية- فإنّ الطابع الاجتماعي نفسـه سـيزول في نهاية الأمر. وهكذا، نستطيع القول بأنّ تناقض لوكاش هنـا مصـدره التماهـي الـذي أقامه بين "التشيؤ" و"التموضع". ولذلك، يمكننا أن نفهم، ضمن هذه الشروط، لمـاذا كان لزاما عليّ من الآن فصاعدا تصوّر عمليـة "التشـيؤ" بطريقـة مغـايرة. وإذا كـان الأمر يجري على هذا النحو، فإنّ مفهوم عملية "التشـيؤ" الـذي بلـوره لوكـاش لـيس مفهوما مركبا أو مجردا كثيرا حينما يطابق في نهايـة الأمـر هـذه العمليـة باسـتبدال الاعتراف بالمعرفة الموضوعية للأشياء أو الأشخاص.لقـد رفـض لوكـاش ضـمنيا اعتبـار تزايد الموضوعية في عملية التطوّر الاجتماعي ذات قيمة، وحتى نتفادى الخطأ الذي

ارتكبه لوكاش يمكن الاعتماد على معايير خارجية لمعرفة ما هـي الـدوائر الاجتماعيـة الخاصة التي تتطلب حالة الاعتـراف والموقـف الموضـوعي مـن الناحيـة الوظيفيـة. هـذا، ومـن خـلال التزامـه بالمسـلك الـوظيفي. يـرى يـورغن هابرمـاس (Jürgen Habermas) في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** بأنّ "التشيؤ" هو بمثابـة عمليـة تنفـذ من خلالها أنماط السلوك الإستراتيجية "التأملية" الدوائر الاجتماعية التي تكـون فيهـا الافتراضات التواصلية مهدّدة [4]. ولكن ومع ذلك ،سرعـان مـا يتبـيّن ضرر مثـل هـذه الإستراتيجية التصورية أو التأملية، وعلى المستوى المعياري ترجع هذه الحجة ضـمنيا إلى التمييزات الوظيفية التي لا يمكن أن تضطلع بها على الإطلاق. لـذلك لا نسـتطيع الإجابة على السـؤال المتعلـق بمعرفـة اللحظـة التـي يمكـن أن تمـارس فيهـا المواقـفُ الموضوعيةُ تأثيرا مشيَّئا، وهـذا بقـدر تشـبثنا –احترامـا لمبـدأ الحيـاد الأكسـيولوجي- بالمقتضيات الوظيفية لا غير[5]. ولكن، يبـدو لي بـأنّ مسـألة المعـايير التـي ستسـمح بتقييم عمليـات "التشـيؤ" سـتطرح الآن بصـورة أخـرى، وهـذا إذا تشـبثنا بـالموقف التبسيطي القائل بأنّ كل شكل من أشكال الملاحظة المنفصلة وغير المشاركة تتعـارض تماما مـع الاعـتراف الأولي، وهـذا مـا يـدفعنا إلى عـدم الاهـتمام بـدور تحييـد حالـة الاعتراف والمشاركة الملتزمة – في الحالة الطبيعية- وفي حل المشكلات بطريقة ذكيـة. بالإضافة إلى ذلك، وبخلاف لوكاش، يجـب الـتخلي عـن التلـويح بخطـورة " التشـيؤ" حينما يتم التخلي عن موقف الاعتراف. ومن المناسب التوجه بالأحرى في بحثنـا هـذا وفق وجهة نظر عليا، أي المرتبطة بالعلاقة التـي تـربط المـوقفين، وفي هـذا المسـتوى المتعلق بمسألة الأنماط الخاصة بالعلاقة بين هذين الموقفين. هذا ويجب التميّيز بـين قطبين قد يحلان محل التعارض الذي أسّس عليه لوكاش تفكـيره. وفي مقابـل أشـكال المعرفة الحسية للاعتراف نجد أشكالا أخرى من المعرفة ضاع فيها كـل أثـر لأصـلها في الاعتراف الأولي. واستنادا إلى هذه النظرة، نستطيع القول بأنّ هذه الصياغة المعقـدة -إلى حد ما- تستدعي في نظري ضرورة التميّيز بين نمطين من العلاقات، بـين مـوقفي

الالتزام والحياد، أو بعبارة أخرى: إما أنّ يـتم تحقيـق الشـفافية أو الضـبابية،وإما أن يدرك كل موقف الآخر أو يعجز عن إدراكه. ففي الحالـة الأولى تتحقـق المعرفـة -أو السلوك الملاحظ أيضا -من خلال الوعي الكامل بخصوص الارتبـاط بـالاعتراف الأولي- أما في الحالة الثانية، وعلى العكس من ذلك تماما تكون هذه المعرفة غـير مرتبطـة أو تابعة لهذا الاعتراف، وكأنها متحرّرة من كل افتراض غير ابتسمي. وإذا وسعنا ما كـان يهدف إليه لوكاش عند هذا المستوى العالي يمكننا القول بأنّ "التشيؤ" هو شكل مـن أشكال "نسيان الاعتراف"؛ إنه العملية التي –من خلالها وانطلاقا من معرفتنا بالنـاس وبالمعرفة التي توصلنا إليها أيضا- يتلف الوعي كل مـا ينـتج عـن المشـاركة الملتزمـة ومن الاعتراف أيضا. ويبدو لي أنّ هذا التأكيد مطابـق تمامـا لمـا كـان يقصـده أولئـك الكتّاب الذين سبق وأن أشرت إليهم آنفـا. وهكـذا، فـإن جـون ديـوي الـذي- وعـلى الرغم أنه كان بعيدا عن مفهوم "التشيؤ" المستعمل في أوربا- أكّد كثيرا على أنّ فكرنا التأملي أصبح اليوم مهددًا بما يُسمى التطور الباثولوجي(المَرضي) الذي نسي تجذره في تجربة التفاعل النوعي. إنّ قطع الصلة بالأصل يعرض كل المجهودات المبذولة لمعرفة العالم بصورة علمية لنسيان ذلك المعنى الوجودي الـذي كـان يحكـم في بدايـة الأمـر هذه المجهودات [6]. ولم يضف كافيل جديدا حينما أكد بأنـه يجـب اعتبـار الاعـتراف الأولي "تبيانا" لموضوع المعرفة[7]. وهذا يعني بالمقابل أنه، فيما يخص الناس الآخرين، قد لا نعرف حقا أي نوع من الموجود نحن بصدد التعامل معه إذا فقدنا القدرة على وعـي التجربـة الأصـلية للمشـاركة الملتزمـة. ضـمن هـذا السـياق ألّـح ثيـودور أدورنو(Theodor Adorno) بوجه خاص على أنّ وجاهـة ونوعيـة فكرنـا التصـوّري يتوقفان على وعينا اليقظ الـذي يحـتفظ بصـلته الأصـلية فـيما يخـص الانجـذاب أو الاندفاع تجاه الشخص أو الشيء المحبوب. ففي نظر أدورنـو تعتـبر ذكـرى الاعـتراف التي تنعطي للموضوع في أول الأمر ضـمانة لأن المعرفـة لا تبنـي موضـوعها بصـورة وهمية ولكنها تتناوله من خلال كـل جوانـب خصوصـيته العينيـة [8]. ومـع ذلـك، لم

يكتف هـؤلاء المفكـرّون الثلاثـة بمجـرد مقابلـة الافـتراض غـير الابيسـتمي للمشـاركة الملتزمة بالفكر التصوّري. لقد كانوا بالأحرى مقتنعين بأنّ بداية "المـرض" أو الارتيـاب فيما يخص التفكير العقيم في مسألة "الهوية" ،كما يقول أدورنو، تتم بمجرد ما ننسى – عندما نبذل مجهـودا تأمليـا بقصـد المعرفـة- أنهـا تنـتج في حقيقـة الأمـر عـن فعـل الاعتراف الأولي. ضمن هذا السياق أرى بأنّ لحظة النسـيان هـذه هـي أسـاس إعـادة تحديد مفهوم "التشيؤ". وبقدر ما يتلاشى أثر العمليات المعرفية ضمن حالة الاعتراف، فإنه سرعان ما نميل إلى إدراك الناس الآخرين وكأنهم مجرّد موضوعات خالية من كـل إحساس. إنّ المقصود من حديثنا عن هذه الموضوعات أو "الأشـياء" هـو تبيـان بأننـا، ومن خلال هذا النسـيان، قـد نفقـد قـدرتنا عـلى الوصـول إلى فهـم مبـاشر للملامـح السلوكية التي يتصف بها الأشخاص الآخرون، حتى تكون استجاباتهم وردود أفعـالهم مناسبة. ولا شك أننا لازلنا قادرين على إدراك الشكل الكامل للملامح الإنسانية. لكـن ما ينقصنا- إن صحّ التعبير- هو شعورنا بالارتباط بهذه الملامح، وهو شعور لازم حتـى نتأثر بالمقابل بالشيء الذي نلاحظه. وفي هذه الحالة فإنّ نسيان الاعتراف الأولي- الذي يعتبر نواة عملية التشيؤ- متطابق فعليـا أيضـا مـع آثـار ونتـائج تشـيّؤ إدراك العـالم، بحيث يكتسي العالم الاجتماعي المحيط بنا-بهذا المعنى-كما هو شأن العالم المدرك من قبل الشخص المتوّحد، مجموع الموضـوعات الملاحظـة، لكنهـا خاليـة مـن كـل حركـة خاصة ومرتبطة بالحياة النفسية المجردة من كل انفعال.ضمن هـذا المسـتوى المعقـد بخصوص "التشيؤ" الذي يتحدّد من خلال العلاقة القائمة بين الاعتراف والمعرفة، تبرز أمامنا مشكلات جديدة ليس من السهل حلها. ومن المعلوم أنه يجب أن يكون لـدينا تصوّر ما، وهذا حتى وإن لم يكن دقيقا فـيما يتعلـق بكيفيـة تعـرّض الاعـتراف الأولي للنسيان. لقد أدخل لوكاش في برهنته المتعلقة بالمشـكلات التـي أشرت إليهـا –أي في اللحظة التي كان يصف فيها تلاشي المشاركة الملتزمة لصالح السلوك الملاحظ- العامـل الاجتماعي المتمثل في السـوق. لقـد كـان مقتنعـا فعـلا بـأنّ الضـغوط غـير المعروفـة

التي يمارسها السوق الرأسمالي على السلوك هي التي تدفع الذوات إلى اتخاذ موقف- تجاه العالم الذي يحيط بها- مجرّد حالة المعرفة لا الاعتراف. لكن إذا استبدلنا مفهوم " التشيؤ" بالمستوى الأعلى الذي تمت بلورته، يمكن الانتقال مباشرة إلى التفسير السوسيولوجي، على غرار ما قام به لوكاش. لكن بأي معنى يمكن أن تختفي افتراضات الاعتراف الخاصة بالممارسة الاجتماعية؟ من الثابت-عموما- أنّ الذات تنسى بصورة أقل القواعد المحددة والمكتسبة بالممارسة من تلك التي تم اكتسابها من خلال التعلم الصريح. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف أمكن نسيان الاعتراف الأولي من الجانب التكويني أو المقولاتي أثناء العمليات المعرفية التي نقوم بها يوميا ؟ في الحقيقة بإمكاننا الإجابة على هذا السؤال بكل سهولة ويُسر عندما ندرك بأنّ مفهوم "النسيان" نفسه لا يتعلق هنا بذلك المعنى الضيق المشترك مع العبارة القائلة مثلا "نسي المرءُ ما حفظه"فالأمر لا يخص تلك الحركة التي يختفي فيها الاعتراف من الوعي أو "يزول" تماما إذا صح القول، وإنما يتعلق الأمر هنا بما يمكن أن نسميه اختزال أو حصر الانتباه، بحيث يتم "تحويل" مفهوم الاعتراف إلى ما وراء أو إلى خلفية الوعي، وبالتالي لا يبرز أمام الرؤية المباشرة. انطلاقا من هذا نستطيع القول بأنّ "التشيؤ" يعني هنا "نسيان الاعتراف"(Oubli de la reconnaissance) . فأثناء حصول عملية المعرفة نكف عن الانتباه، لأنّ هذه المعرفة نفسها ناتجة عن الاعتراف الأولي.

لكن، ومع ذلك، يمكننا أن نجد حالتين خاصتين بهذا الشكل من عملية "اختزال" الوعي، بحيث يمكن أن نميّز عن طريقهما بين نمطيْن من "التشيؤ". ففي الحالة الأولى يكون غرضُنا من الممارسة تحقيق غاية خاصة مرتبطة جوهريا بهذه الممارسة، بحيث نكف عن الانتباه إلى أي باعث أو دافع أو غاية أخرى حتى وإنّ تبيّن لنا أنهما أكثر أصلية، مثلما هو عليه حال لاعب التنس المشغول بطموحه ورغبته في الفوز، حينما ينسى أنّ خصمه هو في الوقت نفسه صديقه المفضّل، وأنه لولا هذه الصداقة لما أجريت المقابلة. وهكذا، فإنّ

إضفاء طابع الاستقلالية على الغاية الخاصة بالنسبة إلى السياق الذي يقع فيه يمثل في رأيي أحد النموذجين الذي نستطيع أن نفسّر من خلاله مفهوم "التشيؤ" وذلك لأنّ ضمن عملية الممارسة نفسها تستقل هذه الغاية الخاصة بملاحظة ومعرفة العالم الذي يحيط بنا إلى الدرجة التي يتم فيها طرح كل معطيات الوضع الأخرى في المركز الثانوي، ومن ثمة يتلاشى مفهوم الاعتراف.

هذا، وبإمكاننا أن نجد حالة أخرى قد تفسر لنا مفهوم "التشيؤ"، التي لا تخص هذه المرة جملة العوامل الداخلية وإنما الخارجية للفعل. فقد تؤثر المخططات أو المشروعات الفكرية في طريقة أفعالنا وبذلك فهي تؤدي في آخر المطاف إلى تفسير انتقائي للحوادث الاجتماعية، وبالتالي يمكن أن تقلص بشكل واسع من الأهمية التي نوليها للمعطيات ذات مغزى لوضع ما. إنّ هذا الأمر لا يحتاج في الحقيقة إلى أي توضيح، لأنه معلوم لدينا، ومن ثمّ لسنا في حاجة إلى ضرب أمثلة أخرى بخصوص ذلك. واستنادا إلى هذه النظرة نستطيع القول بأنّ الاهتمام بالاعتراف الأولي يمكن أن يتلاشى من خلال ممارستنا، وخاصة عندما يكون خاضعا لتأثير مخططات الفكر والآراء المسبقة المتضاربة- من الناحية المعرفية- مع أولوية الاعتراف. وفي هذه الحالة من المناسب القول بأننا أمام نوع من "الإنكار" بل من " الدفاع" بدلا من "النسيان". هذا، ومن خلال هذين النموذجين نستطيع فعلا تفسير عملية "التشيؤ" في إطار مقاربة جد معقّدة. وباختصار شديد يمكننا القول: في الحالة الأولى يأخذ الموقف المعرفي طابعا أحاديا وجامدا، وذلك لأنّ الغاية الخاصة لهذه الأخيرة تكون مستقلة بذاتها، أما في الحالة الثانية يتم إنكار آخر للاعتراف بسبب وجود حكم مسبق ما أو قولبة معينة. إنّ إبراز هذا الشكل المميّز الذي يمكن أن يتخذه مفهوم "التشيؤ" ضروري وذلك حتى نستطيع الوصول إلى مستوى التفسير الاجتماعي المناسب. ولا شك أنّ الأسباب التي أشرنا إليها سالفا ليست ممارسات تمت مأسستها على نحو قد تؤدي إلى استقلالية الملاحظة باعتبارها غاية، ولا إلى مخططات الفكر الفعّالة على المستوى الاجتماعي، وهي بذلك تؤدي في نهاية الأمر إلى إنكار

الاعتراف الأولي. لكن ومع ذلك، كان لزاما عليّ توضيح نقطة أخرى بخصوص إمكانية تطبيق أطروحة أسبقية الاعتراف على العلاقة التي يقيمها الإنسان مع محيطه الطبيعي ومع نفسه أيضا؟ لقد ذهب كل من لوكاش وهيدغر وديوي إلى القول بأنّ أولوية الموقف المشارك والملتزم، والعناية والاعتراف يمكن أن توجد من خلال علاقتنا بالطبيعة؛ وبقدر ما نكون معرضين لتأثير غيرنا من الناس قبل اتخاذ أي موقف محايد، بقدر ما لزم الأمر الكشف عن القيمة النوعية للعالم الفيزيائي المحيط بنا. وهذا قبل الشروع في إيجاد علاقة موضوعية معه،و في مقابل هذا التأكيد الشامل، اكتفت النظريات التي أشرت إليها في الفصل الثالث من هذا الكتاب، على المنطوقات المتعلقة بالعالم بيشخصي(واقع بين شخصين).هذا، وقد تطرّق مايكل توماسيلو (Michael Tomasello) وبيتر هوبسون(Peter. Hobson) وستانلي كافيل (Stanley Cavell) إلى مسألة أولوية التماهي أو الاعتراف فيما يخص العلاقة مع الأشخاص الآخرين فقط، ولكن لم يتطرقوا إلى العلاقة مع الموجودات غير الإنسانية، كالنبات والأشياء الأخرى مثلا. غير أنّني حاولتُ إحياء مفهوم "التشيؤ" من جديد انطلاقا من أعمال لوكاش، وهو الأمر الذي يقتضي منا أن نأخذ بعين الاعتبار هنا مدى إمكانية بلوغ إدراك مّشيَّئ ليس فقط للعالم الاجتماعي بل وللعالم الفيزيائي الذي يحيط بنا أيضا. وانطلاقا من هذا المنظور وفيما يخص الأشياء التي يمكن أن نعثر عليها في خضم حياتنا اليومية، فإننا نعلم بالتأكيد بأن علاقتنا بها قد تكون مشوّهة، وهذا حينما نتعامل معها بنوع من الحياد، ومن وجهة نظر خارجية، وهذا ما يدفعني إلى حل هذه المشكلة في إطار مفهوم " الاعتراف"، إذ كيف يمكننا تسويغ فكرة تشيؤ الطبيعة إذا اكتفينا بالتأكيد على ضرورة الحفاظ على أولية الاعتراف بالآخرين على نحو ما كان عليه الأمر إلى حد الآن؟ قد نكتفي-قصد الإجابة على هذا السؤال- بذكر موقفي كلٍ من هيدغر وديوي. لقد أكد هذان المفكرّان، كل بطريقته الخاصة، على أولوية اكتشاف العالم المحيط بنا في سياق دلالته النوعية التي تسبق كل علاقة

نظرية يمكن أن تقيمها الذاتُ مع هذا العالم. إلا أنّ لوكاش كان يـرى بأنـه لا يمكـن أن يتم الأمر بمثل هذه السهولة إذ لا يكفي في رأيه وضع حالة المشاركة الملتزمة في مقابل الطبيعة، لذلك كان من اللازم، بالإضافة إلى ذلك، إثبات بأنّ التخلي عـن هـذا المنظـور أمر لا يتوافق مع إرادة الفهم النهائي للطبيعة، بأكبر قدر ممكن من الموضوعية. لذلك فإنّ تأكيد لوكاش على مسألة الأولوية المقولاتية للاعتراف على المعرفة، فيما يخص عالم الموضوعات هو ما سمح له في آخر المطاف بإثبات بأنّ التعامل الأداتي مع الطبيعة هو أمر يصطدم فعلا مع الافتراض الأساسي لممارسـتنا الاجتماعيـة. ولا أدري كيـف يمكننـي عرض مثل هذه الحجة اليوم. أما بالنسبة لهيـدغر وديـوي فـإنني أجـد في واقـع الأمـر صعوبة للكشف عن العنصر الذي يمكن أن نؤسس عليه الأطروحة المتينة التـي تقـول بأنّ تموضع الطبيعة لا ينسجم- إذا صح القولُ- مـع فكـرة أولويـة "العنايـة" (بمعناهـا الهيدغري) أو التجربة النوعية. وهكذا، يصح القول بأنّ الطريقة المباشرة التـي اتبعهـا لوكاش حينما أسس مفهوم "التشيؤ"،الذي يشـمل أيضـا الطبيعـة الخارجيـة، قـد أخـذ طابعا "منغلقا" كما يظهر لنا ذلك بكل وضوح. وإذا كان الأمر يجري على هـذا النحـو، يمكننا اعتبار إمكانية إقامة علاقة تفاعليـة تتسـم بـالاعتراف، مـع الحيوانـات والنبـات والموضوعات الأخرى، هي أمور مرغوب فيها من الناحية الأخلاقية.غير أنّ هذا الميل أو التفضيل المعياري لا يمكن أن يكون حجة لإثبات ذلك الطابع الفريد لهـذا الـنمط مـن العلاقة. ويبدو لي أنّ توسـيع فهـم لوكـاش مـن خـلال الرجـوع إلى الأطروحـة القائلـة بأولوية الاعتراف التذاوتي لهو أمر واعد حقا.

بذلك، يمكنني تسويغ هذا الاختيار انطلاقا من ذلـك التأمـل الـذي أشرت إليـه سـالفا، بالاسـتناد إلى الفكـرة الأدورنيـة (نسـبة إلى أدورنـو) المتعلقـة بمـا يسـميه "المحاكـاة الأصـلية". فقـد دافـع أدورنـو-كـما هـو معلـوم- عـن الفكـرة القائلـة بأنّ الإدراك المعرفي للعالم الموضوعي أمر مشروط بتحقيق التماهي مع الأشـخاص المعتـبرين الموجـودين في محيطنـا. وهـذا بفضـل التركيـز أو التوظيـف الـنفسي

الليبدوي للآخر "العيني". إلا أنه توصل من خلال هذه الحجة التكوينية إلى نتيجة أخرى قد تسهم ربما في توضيح النقاش الذي نحن بصدده. تأسيسا على هذا الأمر، يمكننا القول بأنّ الافتراض الذي يقوم عليه هذا التماهي لا يعني فقط بأنّ الطفل يتعلم كيف يفصل المواقف عن الموضوعات نفسهابحيث أنه يتكون لديه -بصورة تدريجية- مفهوم العالم المستقل بذاته، وإنما يعني أنّ منظور الشخص (المفضّل) الذي يشعر الطفل بأنه مرتبط به قد تم الاحتفاظ به كذكرى لأنه يختلف عن الموضوع المحدد في غضون ذلك من الناحية الموضوعية. ويتم تحويل محاكاة الآخر "العيني" - بواسطة الطاقة اللبيدوية- إلى موضوع حينما يكون هذا الأخير في واقعه المستقل مغتن بالدلالات أو المعاني الأخرى التي يخصها إياه الشخص (المفضّل). لهذا السبب، يكون بمقدور الذات أن تجمع الكثير من المواقف المتعلقة بالأشخاص والآخرين، وهذا أثناء تركيزها أو توظيفها الليبدوي للموضوع نفسه، بحيث يكون واقعها الموضوعي في آخر المطاف غنيا في كثير من الجوانب. لذلك، كان أدورنو مقتنعا بإمكانية الحديث عن "الاعتراف" فيما يخص الموضوعات غير الإنسانية، غير أنّ ذلك لم يكن في واقع الأمر سوى كلام بخصوص المعنى المشتق من الألفاظ والعبارات الأصيلة. وأنى كان الأمر فإنّنا نحترم كل الجوانب أو المظاهر الخاصة و دلالات الموضوع التي تتوقف على مواقف الأشخاص الآخرين. لذلك كان لزاما علينا صياغة النتيجة التي توصّل إليها أدورنو بأكثر حدة، بحيث تكتسي في هذه الحالة معنى الترابط الداخلي بين مجالي الأخلاق والمعرفة، أو قل بالأحرى إنّ الاعتراف بفردانية الأشخاص الآخرين يستوجب النظر إلى الموضوعات بالصورة التي نأخذ فيها بعين الاعتبار جميع الجوانب أو المظاهر الخاصة التي كان من الممكن أن يدركها هؤلاء الأشخاص[9].

غير أنّ هذا الضرب من "الاتساع" المعياري قد يذهب إلى أبعد ما هو ضروري فيما يخص إعادة صياغة فكرة إمكانية "تشييئ" الطبيعة؛ إذ يمكن تسويغ ذلك انطلاقا من الفكر الأدورني، وهذا من دون الاستعانة بجملة من

الفرضيات التأملية فيما يخص التعامل التفاعلي مع الطبيعة. وكما أشرنا إلى ذلك سالفا، فـإنّ "تشـيؤ" الإنسـان معنـاه ضـياع رفـض أو إنكـار الاعـتراف الـذي يكـون سـابقا عنـه.وبفضـل أدورنـو، يمكننـا أن نضـيف الآن بـأنّ الاعتـراف الأولي يعنـي أيضـا أننـا "نحتـرم" فعلا الـدلالات التـي يضـفيها الـبشرُ عـلى الموضـوعات.وإذا كـان الأمـر بهـذا الشكل، أي إذا وجب علينا الاعتراف بالموضوعات غير الإنسانيـة، وهذا في الوقت الذي نعترف بالأشخاص الآخـرين و بتمثلاتهم ومشاعرهم، إذ ذاك يمكننا الحـديث مـن دون قيـد أو شرط عـن "التشـيؤ" الكـامن في الطبيعـة نفسـها. فأثنـاء تحصـيل المعرفـة بالموضوعات قد لا نولي اهتماما كافيا لتلك الدلالات الإضافية التي تخصـها المنظـورات الخاصة لغيرنا من الناس،على غرار ما هـو موجـود في حالـة " تشـيؤ" الإنسـان، بحيـث يظهر نوع من اللاتبصّر[10] أثناء عملية المعرفة، فلا ندرك الحيوانات والنبات أو الأشـياء إلا مـن خـلال مماثلاتهـا أو مطابقتهـا وبصـورة موضـوعية، وبالتـالي نجهـل دلالاتهـا الوجودية بالنظر إلى الأشخاص الذين يحيطون بنا.

الفصل الخامس

التشيؤ الذاتي:حدود الظاهرة

لقد حاولتُ- من خلال ما أوضحته سابقا- إعـادة صـياغة جـانبين أو مظهـرين لمـا أسماه لوكاش في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** بـ "التشيؤ"، وهـذا انطلاقـا مـن نظريـة الاعتراف، وهذا ما سـمح لي بـالتعبير مبـاشرة عـن "التشـيؤ" فـيما يخـص العلاقـة مـع الأشخاص الآخـرين. لذلك، لا يمكن أن يتحدّد معنى التشيؤ إلا بصورة غير مباشرة، فيما يتعلق بالعلاقة مع الطبيعة الخارجية.أما فيما يخـص العلاقـة مـع الأشـخاص الآخـرين فإنّ "التشيؤ" يأخذ معنى نسيان ما يُسمى بالاعتراف الأولي بهـؤلاء الأشـخاص. ويعنـي هذا أننا حينما نتحدث عن العالم الموضـوعي، لا نأخـذ بعـين الاعتبـار تعـدّد أو تنـوّع الدلالات الممكنة لهذا المفهـوم، التي خصّـها الأشـخاص الآخـرون الـذين اعترفـت بهـم الذاتُ في السابق. وفي الحقيقـة إنّ هـذا الاسـتعمال المـزدوج لمفهـوم "التشـيؤ" يكـون ممكنا في الوقت الذي لا يمثل فيه الاعتراف افتراضا أساسيا بخصـوص معرفـة الطبيعـة كما هو عليه حال معرفة الناس الآخرين.هذا، وقد يكون بإمكاننا اتخاذ موقف مشيَّئ للعالم الموضوعي دون أن نفقد إمكانية إدراكه، في حـين لا نسـتطيع معرفـة الأشـخاص الآخـرين إذا ظل الاعتراف الأولي في طي النسيان[1]. وهكـذا، فـإنّ "تشيــؤ" العمليـات الطبيعية الخاصة بالأشياء أو بأشكال الحياة التي تخرج عن مجال الحيـاة الإنسـانية لا يسـبّب أي خلـل عـلى مسـتوى الافتراضـات العمليـة التـي تـرتبط بـالضرورة بعالمنـا الاجتماعـي المعاش، وهذا بخلاف ما يحدث عنـدما نتخـذ موقفـا مشـيَّئا تجـاه النـاس الآخرين. لكن ومع ذلـك، وحتـى لا نصرف النظـر عـن فكـرة " تشـيؤ" الطبيعـة كليـا، كان لزامًا علينا توسيع شروط الاعـتراف الخاصـة بالــتفاعل الإنسانــي لتشـمل مجـال علاقتنا بالعالم الطبيعي أيضا. ومن المؤكد أننا لا نصل إلى أي افـتراض عمـلي بخصـوص علاقتنا المعرفية بالطبيعة حينما نتخذ موقفا موضوعيا تجاهها، لكننا نمس -ولو بصورة

غير مباشرة- الشروط غير الابيستمية (المعرفية) فيما يخص علاقتنا مع الآخرين، لأننا كثيرا ما " ننسى" الاعتراف الأولي الذي اتخذناه، من قبل، تجاه هؤلاء الأشخاص، وذلك حينما غضضنا النظر- نتيجة سلوكنا الموضوعي- عن الأبعاد الوجودية التي خصّها هؤلاء الأشخاص سابقا للجانب المتعلق بمحيطهم الطبيعي. لقد سبق أن أشرنا إلى وجود نوع من "نسيان الاعتراف" من الدرجة الثانية حينما نتفحص بعض المباحث أو الموضوعات الأدورنية

(نسبة إلى أدورنو) الوثيقة الصلة بهذا السياق، وبصفة خاصة في بعض فقرات كتابه الموسوم بـ "**صغائر الأخلاق**" Minimia Moralia .

وتجدر الإشارة إلى أنّ وليام جيمس (Williams James) قد أوضح من جانبه في دراسته المشهورة حول "اللاتبصّر" الأخلاقي، بصورة مقنعة و صريحة، كيف أننا قد لا نحترم أو نهتم بالغير في الوقت الذي نتجاهل فيه المصالح "الملموسة" أو العينية المرتبطة بالأشياء التي تحيط بهم في وجودهم أو حياتهم اليومية[2].

وفضلا عن هذا، لم يكتف لوكاش بذكر جانبين أو مظهرين فقط وإنما أضاف مظهرا ثالثا بخصوص السلوك "المشيَّئ"؛ فبالإضافة إلى العالم الموضوعي الخاص بالظواهر الطبيعية، ميّز بين ما يسمى بعالم التجارب الداخلية والنشاطات الذهنية، وهذا العالم بدوره يمكن التطرق إليه من خلال موقف الملاحظ وليس من خلال موقف الشريك. علما أنّه (أي لوكاش) لم يبذل أي مجهود معتبر في دراسته ليصف بدقة أكثر الكيفية التي تظهر بها بنية هذا "التشيؤ الذاتي".غير أنّ إحالته النموذجية للصحفي الذي كثيرا ما يضطر إلى تكييف "ذاتيته" و"مزاجه" أو "موهبته" مع مصالح مجموعة القرّاء الذين يتقدمهم دوما[3]، قد قدمت مادةً كافيةً جدا، وهذا بعد مرور خمسة وعشرين سنة تقريبا حيث أصبح أدورنو كثيرا ما يستشهد به (أي مثال الصحفي) عندما كان يتطرق إلى مسائل مماثلة[4]. ولكنه، في الوقت عينه، لم يوضح الأمر الذي

يخص العلاقة مع الذات المشيّئة. ولا شك أنه قد بيّن بالمقابل كيف تتصرف هذه الذاتُ بالنسبة لصفاتها الخاصة مثل ما ستتصرف تجاه " الموضوع الداخلي" وفق وظيفة في موقف ما[5]. لكن ومع ذلك، لا يقول أدورنو أي شيء فيما يخص مسألة اتخاذ موقف ايجابي وغير متشيّئ فيما يتعلق بالذاتية الخاصة. هذا وإذا ما أردنا اليوم أن نحدّد معنى الفكرة اللوكاشية (نسبة إلى لوكاش) بخصوص وجود مركب ثالث للتشيؤ، كان لزاما علينا التساؤل أولا –من خلال إتباع المنهج الذي أشرنا إليه سالفا- ما إذا كان من الممكن الحديث عن "عالم داخلي" فيما يخص الأسبقية "الضرورية" للاعتراف؟ وإلى أي مدى يمكن أن تتخذ الذواتُ تجاه نفسها موقف الاعتراف؟

في "بداية الأمر، وفي كثير من الأحيان" كما يقول هيدغر، يمكننا وصف العلاقة مع الذات على المستوى المعرفي من خلال مفهوم "التشيؤ"، أو قل بالأحرى كضرب من الضلال. وعلى هذا النحو يمكننا القول بأنّ هناك خيارات نظرية عدة يمكن أن تجيب على هذا السؤال المطروح بصورة إيجابية؛ فعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر نظرية علاقة الموضوع لدونالد وينيكوت(Donald Winnicott) أو الأبحاث المتعلقة بعملية انفصال الطفل الصغير عن أمه، وقد أثبتت كلها أنّ صحة الفرد النفسية تتوقف على تلك العلاقة الخاصة بالنمط المرتبط باللعب الذي يكتشفه ضمن حياته الاندفاعية الخاصة[6].إنّ ما يتبدى عن طريق ذكر مثل هذا النمط من العلاقة مع الذات يجمع مرة أخرى جملة الخصائص التي تتدخل في تحديد موقف الاعتراف تجاه الذات نفسها[7]. وأنى كان الأمر، يمكننا تعزيز الأطروحة القائلة بأولية الاعتراف بخصوص العلاقة مع الذات مرة أخرى، وهذا من خلال الرجوع إلى بعض الفقرات من كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** التي لم يتم الاهتمام بها بالقدر الكافي. لقد تطرق أرسطو في هذا الكتاب إلى مسألة "الصداقة مع الذات عينها"[8]، ووصف الكيفية التي تتحقق بها العلاقة الايجابية مع الذات عن طريق التحكم في الاندفاعات والغرائز وجملة مؤثراتها، والتي تعتبر أيضا سندا لنمط

العلاقة التي يقيمها من يستقبل أو يواجه "حياته الداخلية" عن طريق اتخاذ موقف الاعتراف.

وفي الختام، يمكننا الإشارة إلى التحاليل الفكرية الجديدة التي قام بها بيتر بيري (Peter Bieri) بخصوص ضرورة "تملك" إرادتنا الخاصة[9]، فإنْ لم يكن بالإمكان تحقيق حرية إرادتنا الحقيقية -كما يقول- إلا بواسطة "تملك" رغباتنا وإحساساتنا، وعدم الاكتفاء بتقبلها بشكل سلبي. إثر ذلك يمكننا تصوّر هذه العملية الفعّالة بخصوص هذا "التملك" كمخطط إجمالي لما تقتضيه العلاقة مع الذات التي تشكلت ضمن مفهوم الاعتراف. لكن، ومع ذلك، فإنّ هذه الأمثلة تفترض في الواقع أن نعرف كيف يتم استعمال مفهوم "الاعتراف" بصورة مناسبة ضمن نطاق التساؤل عن العلاقة مع الذات. ولكن رغم ذلك، فإنّ هذا المفهوم ينطبق تقليديا على التفاعل بين الناس.أما فيما يخص العلاقة التي نقيمها مع ذواتنا فلا زال إلى حد الساعة مفهوما غامضا. زد على ذلك، أنّ هذه النماذج الثلاثة التي أشرت إليها سالفا هي مُثل (Idéaux) معيارية وإيتيقية على وجه الخصوص، في حين أنّ المسألة متعلقة لدينا بإمكانية تحقيق أولوية العلاقة مع الذات "للاعتراف" من وجهة نظر الأنطولوجيا الاجتماعية. وإذا كان من الممكن توسيع مجال تطبيق مفهوم "التشيؤ" إلى الدرجة التي تخص العلاقة التي تقيمها الذاتُ مع نفسها، كان من اللازم، أولا وقبل كل شيء، أنْ نفترض شكلا من العلاقة مع الذات "الأصلية" التي يمكن أن تسمح بوصف "التشيّؤ" كانحراف ذي طابع إشكالي. ضمن هذا المنظور، يبدو لي أنه من الأنسب، عوض الاعتماد على بعض التمثلات المتقاربة من الناحية التصوّرية، القيام بتحليل الظاهرة نفسها، وهذا حتى نعرف ما إذا كانت طريقة ارتباطنا برغباتنا ومشاعرنا قد وصفت بصورة معقولة و مقنعة من خلال مفهوم "الاعتراف". لنفحص الآن الحجج التي استند إليها موقف الخصم.فحسب الرأي السائد، يجب أن تدرس علاقة الذوات بأنفسها بالاعتماد على نموذج العلاقة التي يجب أن تقيمها هذه الذوات مع العالم. وبمثل ما يتوجه انتباهُنا نحو الأشياء الموجودة في

العالم- وهذا في نطاق معرفتنا المحايدة بها-فإننا نـرتبط بالمثـل بمشـاعرنا الخاصـة مـن خلال اتخاذنا موقف معرفي محايد تجاهها. وعلى هذا النحو نستطيع القول بأنّ الذات تتفحص نفسها حتى تسجل حدثا ذهنيا ما في عالمها الداخـلي. لذا، ليس من العبث أن يتحـدث دافيـد فينكلشـتين David Finkelstein في دراسـته الجديـدة عـن نمـوذج "تحروّي" (Détectiviste) ، إذ تعتبرُ الذات عنده كرجل تحريات، من حيث أنه يملـك معرفةً متميزة فيما يخص رغباته ومشاعره لأنه يعثر عليها و"يكتشفها" من خلال عالمه الداخلي عقب تحرياته أو تحقيقاته. وبهذا المعنـى تكونُ النوايا أو المقاصـد المتطابقـة مع هذه المشاعر والرغبـات موجـودة دائمـا قبـل أنْ تـتفحص الـذاتُ نفسـها، ويكفـي الكشف عنها حتى تكون في متناول الشعور[10]. هذا، وقد أشرنـا سـالفا، وبالتحديـد في الفصل الثاني – من خلال التحاليل التي قام بهـا لوكـاش وهيـدغر وديـوي، إلى أي حـد تعتبر صورة الموقف المقابل للعالم الموضوعي المتميّز بالطابع المعـرفي غـير مقنعـة، بـل يمكن القول أيضا بأنه من المستبعد نقل هذه الصورة إلى مجال العلاقة مع الذات.

هكذا، يتبدى أنّ أول صعوبة قد يواجهها التصوّر المعرفوي (Cognitiviste)بخصوص العلاقـة مـع الـذات تتمثـل في ضرورة إيجـاد نـوع مـن التـوازي مـع المعرفـة الخاصـة بالموضوعات "الخارجية"، بحيـث تفـترض أن نعـزو إلى الـذات "عضـوًا" خاصًـا بالمعرفـة الداخلية. ومهما كانت الكيفيةُ التي تحـدّد بدقـة الفعـل المعـرفي الموجّـه نحـو مـا هـو داخلي، فإننا نكون ملزمين دوما بافتراض وجود قدرة تمكننا من إدراك أحوالنا الداخليـة مثلما تستطيع أعضاؤنا الحسية " إدراك" الموضوعات. وفي مقابل هذه "العين الداخليـة" ظهرت اعتراضات كثـيرة ومقنعـة، لـذلك سـأكتفي هنـا بالإشـارة إلى حجـة جـون سـيرل (John Searle) المتعلقة بالارتداد أو التراجع إلى مـالا نهايـة؛ فـإذا كـان وعينـا بأحوالنـا الذهنية يتم من خلال الفعل الإدراكي الموجّه نحو حياتنا الداخلية، وجب أن يكون قوامُ هذا الفعل الحالة الذهنية نفسها، بحيث نحقّق ذلك بفعل إدراكي من الدرجـة العاليـة

وهذا ما سيؤدي في آخر المطاف إلى الارتداد أو التراجع إلى ما لا نهاية[11]. تجدر الإشارة هنا إلى أنه ليست هذه هي الصعوبة الوحيدة، المتعلقة بافتراض وجود "عضو" الإدراك الداخلي يجعل مقارنة العلاقة مع الذات بعملية المعرفة أمرا مشكوكا فيه إلى حد كبير، على اعتبار أننا قد نواجه صعوبة أخرى نابعة من افتراض وجود "عضو" داخلي يقوم على رؤية غير مستساغة البتة، بل والمضلِّلة من الناحية الفينومنولوجية فيما يخص أحوالنا الداخلية المعاشة وهذا عندما يتم تصوّر رغباتنا ومشاعرنا كموضوعات قابلة للمعرفة، في حين كان يجبُ أن تتصف بخصائص متميّزة ونهائية، على غرار كيانات العالم الموضوعي. أضف إلى ذلك، أنه بات من الواجب أنْ تتعين المؤثرات والمقاصد –باعتبارها ظواهر ذهنية- دوما بحدود مرسومة، وهذا قبل أن يتم اكتشافها بالرجوع إلى ذواتنا غير أنّ هذا التصور لا يبين لنا كيف أن لمثل هذه الأحوال الذهنية –على العموم- مضمونا "منتشرا" وغامضا، بحيث يصعب رده إلى المعاينات فقط ويبدو أنّ تحديد أو تعيين رغباتنا ومشاعرنا الخاصة يقتضي وجود فاعلية إضافية قد تسمح بإضفاء دلالة واضحة على تلك الأحوال التي لا زالت غامضة وغير منتظمة. لذلك، يتبدى لنا أنّ التفكير في الذات وفق نموذج الأفعال المعرفية المتعلقة بإبراز أحوال الأشياء الموجودة أخذ طابعا إشكاليا، بل وأصبح مضللا أيضا.وفي مقابل التصوّر" المعرفوي"، يمكننا أن نشير إلى بعض الاعتراضات المتعلقة هذه المرة بالطريقة الخاصة التي تظهر بها الأحوال الذهنية.خذ مثلا مسألة الادعاء بأنّ رغباتنا ومشاعرنا لا تتحدد كثيرا بوضع معين في المكان والزمان، إلى الدرجة التي يبدو لنا أنه من الصعب مقارنتها بموضوعات محدودة أو محصورة مكانيا وزمنيا[12].وحتى يتسنى لنا بلورة مفهوم "التشيؤ الذاتي" للشخص، يمكن الاكتفاء هنا بالاعتراضين السابقين. أما إذا تعذّر علينا تصوّر علاقة الإنسان بعالم الأشياء على أنها مجرد معرفة لزم عن ذلك القول بأنه من غير الممكن فهم العلاقة التي تقيمها الذاتُ مع نفسها وفق مخطط الفهم المعرفي للأحوال الذهنية. لكن، وفي مقابل النزعة

"التحروّية" (Détectivisme) أصبحنا نأخذ بعين الاعتبار- وهذا منذ زمن بعيد(ربما منذ نيتشه)- النموذج الذي يشدّدُ بقوة على أهمية البعد الفعلي لعلاقتنا مع أنفسنا. غير أنّ مثل هذا التصوّر "البنائوي" (Constructiviste) هو الآخر قد اتجه نحو وجهة تختلف كثيرا عن ما نصبو إليه فيما يتعلق بتركيزنا على أولوية علاقة الاعتراف.

هذا، وتجدر الإشارة هنا إلى أن "البنائوية" (Constructivisme) أو "التقوّموية" (أي النزعة التقوّمية) (Constitutionnalisme) على حد تعبير دافيد فينكلشتين[13] تعني أنّ العلاقة مع الذات التي عجز النموذجُ المعرفي عن تفسيرها-إذ أننا نتحدث بثقة وبمطلق الحق عن أحوالنا الذهنية من دون أن تكون لدينا معرفة يقينية عن مضمونها- والشبيهة بالمعرفة التي تقصد الموضوعات التي يمكن ملاحظتها، وهذا انطلاقا من هذا اللاتماثل.

لقد وصلت "التقوّموية" إلى نتيجة مفادها القول بأنّه من الضروري أن تشتمل هذه الأحوال على كيانات نسهم بأنفسنا ايجابيا في تكوينها. وفي اللحظة التي نصوغ فيها بعض المقاصد أمام المخاطبين، نقرّر في الوقت نفسه إيجادها في أنفسنا.هذا، وبإمكاننا القضاء على الغموض الذي يميزنا انطلاقا من "التحقيق" البنائوي حينما نرتبط بأحوالنا الذهنية، كلما أعطيناها مضمونا ما ووفق قرار مفاجئ يتم التعبير عنه بواسطة المنطوق اللغوي. وإذا قارنا هذه المقاربة بالتصوّر "المعرفوي" نستطيع القول بأنّ ميزة هذه المقاربة أنها لا تفترض وجود قدرة داخلية لإدراك أحوالنا الداخلية المماثلة للموضوعات، حيث تعتبر الرغبات والمشاعر من دون القيام بإجراء آخر، نتيجة حرية الاختيار، وبالصورة التي تكون فيها هذه الرغبات والمشاعر تابعة كليا للذات. هكذا، يتبدى لنا أنّ الملاحظة الأخيرة كافية للقول بأنّ "البنائوية" قد فسرّت المسألة بشكل أسوأ من تفسير النزعة "التحروّية"، فالفكرة القائلة بأنّ العلاقة مع الذات تتوقف على الأفعال الإدراكية أو المعرفية الموجّهة نحو ما هو داخلي تصطدم لا محالة

بالطابع غير الموضوعي لأحوالنا الداخلية. والحق أنّ التصوّر" البنائوي" يتعارض من جهته مع هذه الأحوال التي تفرض نفسها علينا، والتي تبقى مستعصية علينا. هذا وليست مشاعرنا "المرنة" كافية حتى نخصّها – بفعل التسمية- بميزات إمبيرقية محدّدة. ولو نظرنا إلى الأمر نظرة فينومنولوجية لتبدى لنا في كثير من الأحيان بأنّ أحوالنا الذهنية ما هي سوى مشاعر ورغبات ومقاصد تتقوّم بها انفعالاتنا وهذا قبل أن نكتسب إثر ذلك الفضاء اللازم للقيام بنشاطنا التأويلي[14]. ويبدو لي جليا أنّ هذا التحديد الخاص بالمشاعر هو ما تنكره أو تنفيه "البنائوية" حينما تنسب للذات قدرةً غير محدودة للتعيين أو التخصيص الذاتي. ولذلك، نستطيع القول بأنّ ألفتنا تجاه أحوالنا الذهنية ترجع إلى كونها صادرة منا يصطدم في واقع الأمر مع عملية التحديد التي تميزها. وإذا كانت لدينا فعلا قدرة على "التصرف" في مشاعرنا فهذا ليس مانعا لتبقى هذه الأخيرة محدودة بالطابع الانفعالي الذي تنعطي به. لكن، ومع ذلك، لا يجب أن يؤدي بنا هذا الإصرار على الطابع الانفعالي الذي يميّز علاقتنا بأنفسنا إلى النموذج "المعرفوي"، أو إلى ذلك التصوّر الذي يرى بأنّ مشاعرنا هي مجرد موضوعات مستقلة بذاتها. والمستفاد من "البنائوية" أنّ الأحوال الداخلية ليست مستقلة عن وعينا بها أو عن طريقة التعبير عنها فالألم موجود طالما بقيت الذات المعنية تشعر به، ولا تشعر برغبة ما إلا إذا استطاعت التعبير عنها في كثير من الأحيان بالكيفية التي تناسبها. من هنا، نستطيع القول بأنّ خطأ "البنائوية" يتمثل في اعتبار هذه الشروط الأساسية الخاصة بعلاقة الذات بأحوالها المعاشة و كأنها آليات إنتاج فعلية أو حقيقية، وكأنّ الشعور بالألم هو الذي أوجدها، أو أنّ التعبير اللغوي عن رغباتنا كاف لحدوثها، وما دام أننا لا نعبّر إلا **عن شيء ما** (التشديد من المؤلف)، أو أننا نولي هذا **الشيء** اهتماما ما فهذا أمر كاف لإثبات هشاشة النتيجة التي استخلصتها "البنائوية" من المقدمات التي انطلقت منها، وهذا رغم صحة هذه المقدمات. فمن دون الاندفاع الذي يسببه لنا ذلك الشعور الانفعالي أن لا يكون لدينا الاهتمام الكافي ولا نبحث عن الكلمات

والألفاظ المناسبة، غير أنّ هذا لا يعني أننا- وقصد تفسير أصل هـذا الانـدفاع- نقحـم نوعا من الكائنات الخالية من كل افتراض تصوّري، بالصورة التي تؤثر فينـا مـن خـلال أثر طبيعي أولي تم الاحتفاظ به. وإذا كانت لدينا، في أغلب الأحيان بعض الألفة تجاه رغباتنا ومشاعـرنا فذلك لأنه سبق وأن تعلمنا -بفضل التنشئة الاجتماعية- النظر إليها باعتبارها مكونـات داخليـة للعـالم المعـيش (Le monde vécu)والمحـدودة لغويـا. لكننا قد نُفاجأ أحيانا بتلك الأحوال الذهنيـة التـي تبـدو لنـا غريبـة تمامـا أو غامضـة، مادام أنّ عناصر ما قبل مرحلة التنشئة الاجتماعيـة اللغويـة التـي تقابلهـا أو تطابقهـا غائبة. لكن، حتى بالنسبة لهذه الحالات المتعلقة بنقص الألفة المنتظمة أو فيما يخـص نزع طابع الترميز السابق[15] ، يمكننا أن نتخذ في مقابل هذا الشعور موقفا سيسمح لنا بتفسيره وصياغته من خلال مقارنة بعده الغيري بما ينبغي أن ينعطي في أفـق الألفـة، والتفكير في العلاقـة مع الذات وفق هذا النموذج. إذ ذاك يمكن أن يظهر اتجـاه ثالـث بين النزعتين"التحرّية" و"البنائوية" المتمثـل في الاتجـاه "التعبـيري" (Expressiviste)، الذي يعتبر أحوالنا الذهنية موضوعات غير مبنية بواسطة التعبيرات اللغوية وإنما يـتم صياغتها أو تكوينها على ما هو مألوف لدينا[16].بهذا المعنى فإنّ الذات التي تستند إلى نفسها فيما يخص هذا النمط الأصلي، يجب أن تعتبر مشاعرها ورغباتها الخاصـة أمـرا جديرا بأن يعبّر عنه. لذلك كان من اللازم التنويه بأهمية الاعتراف الأولي.

غير أنّ هذا الشكل من الاعتراف لا يتعلق بالشريك في عمليـة التفاعـل الـذي يجب أن يقبل كشخص قبل أن يكون أي شكل من أشكال الفعل التواصلي معـه ممكنا. إنّ الأمر هنا مرتبطٌ بالأحرى بشعور الـذات بنـوع مـن الاعـتراف، وذلـك حتى تستطيع هذه الأخيرة إدراك أحوالها الداخلية ضمن التواصل المعبّر. أمـا إذا لم تشعر برغباتها ومشاعرها الخاصة قصد التعبير عنها، حينئذ لا يمكنها أن تدرك أحوالها الداخلية كـ"شيء" يجب الاحتفـاظ بـه ضـمن العلاقـة مـع الـذات. وإلى عهد غير بعيد، غالبا ما وُصف هذا النوع من الاعتراف بالذات من خلال علاقتـه

بالمفهمة الهيدغيرية أي كـ "عناية بالذات"[17]. وهذا يعني أنّ الذات تتخذ في أول الأمـر موقف الانشغال الملتزم، على غرار ما نلمس ذلـك لـدى هيـدغر، فـيما يخـص علاقتنـا بالأشياء وبغيرنا من الناس. أما إذا لم يكن لمثل هذه العلاقة من "العناية بالذات" قيمة إيتيقية (Ethique) أكثر مما تعبّر عنه أحقية الاحتفـاظ برغباتنـا ومشـاعرنا، فسـيتبيّن حينها بأنّه أمر مماثل للموقف الذي اعتبره اعترافا بالذات. وحتى نستطيع الـدخول في علاقة مع الذات بصورة معبّرة، يجب أن تقبل الـذاتُ نفسـها إلى الدرجـة التـي تتأمـل وتعبّر فيها عن أحوالها النفسية المعاشة[18].

إنّ توظيف مثل هذا الأسلوب في تحديد مفهوم الاعـتراف بالـذات يطـابق كثـيرا مـا يسميه هاري فرانكفورت (Harry Frankfurt) "حب الذات"[19]. من هنا سـأفترض – مثله- وجود نوع من العلاقة مع الـذات التـي نتماهـى فيهـا مـع رغباتنـا وغاياتنـا أو نقبلها بالكيفية التي تبقى فيها الحركة التي تـدفعنا إلى البحــث عـن مغـزى الغايـات الأساسية والأصلية أو ما دون ذلك يقظة دوما. والحال أنّ ما اعتبره موقفا "معبّرا"،الذي نتخذه تجاه أنفسنا ونحن نكتشف ذواتنا، يتعارضُ من دون شك مـع مـا ذهـب إليـه هاري فرانكفورت، غير أنني متأكد بأنّ هذا النمط من الاعتراف بالذات لهو أمر مسلّم به من قبل فرويد في نظريته التحليلنفسية (الخاصـة بالتحليـل الـنفسي)، وكـأنّ الأمـر عنده متعلق بالموقف الذي يختزل فيه الإنسان إلى نفسه.

إلى حــد الآن، لم يتعلــق الأمــر- فــيما يخّــصُ مــوقفي النــزعتين "التحرويــة" و"البنائوية"- إلا بمناقشة طريقتين فاشلتين في دراسة العلاقة مـع الـذات. فـالفكرة التي مفادها القول بأنّ معرفة مشاعرنا يتم بواسطة ما يسـمى بالأوصـاف الذاتيـة قد عجزت في واقع الأمـر عـن إبـراز طبيعـة العلاقـة الشخصـية التـي نقيمهـا مـع الذات. لكن لا مانع لدينا من القول بأنّ هـذين النمـوذجين يصـفان فعـلا الكيفيـة التي يمكن أن تتعرض فيها العلاقـةُ مـع الـذات إلى الفشـل والإخفـاق انطلاقـا مـن منظور يمكن أن نسميه ربما بـ " نقد الايدولوجيا". إننا نعتبر أنّ كلٍ من "التحرويّـة"

و"البنائوية" طريقتين مناسبتين لوصف –لا النمط الأصلي للعلاقة مع الذات- ولكن لتلك الأنماط الناقصة أو "الهزيلة" التي نرتبط من خلالها بحياتنا الداخلية الخاصة. وعلى ضوء ذلك يسهل علينا معرفة الكيفية التي تصف بها النزعة "التحرّوية" العلاقة مع الذات باعتبارها عملية معرفية.

والمستفاد من هذا الأمر، أنّ تمثّل المرءُ نفسه كشخص يعتبر رغباته الخاصة ثابتة، يمكن معرفتها وملاحظتها هو أمر لا يحدث إلا عندما نريد أن نخضع أو نمتثل لنمط اجتماعي ما، وهذا ما تقترحه النزعة "التحرّوية" بشكل غير مقصود ومحكم. والحق أنّ هذا التحليل ينطبق على النزعة "البنائوية" أيضا، بحيث يمكننا أن نعتبر نموذجها الوصفي كمخطط إجمالي للنمط الاجتماعي المتعلق بالأشخاص الذين تكون لديهم تمثلات وهمية بخصوص المشاعر والرغبات التي خصها إياهم الغير بحكم الاعتبارات النفعية، وهي مشاعر ورغبات خاصة بهم أيضا.إنّ هذين المثالين يوضحان أمرا هاما، إذ من الممكن أن نتمثل أنفسنا عن طريق أشكال السلوك المتعلقة بنا، والمتطابقة في الوقت نفسه مع مخططات النزعتين "التحرّوية" و"البنائوية". ففي الحالة الأولى، ترتبط الذاتُ بأحوالها الذهنية كارتباطها بالمعطى الثابت، أما في الحالة الثانية، تعتبر هذه الحالات كحالات يجب إنشاؤها، بحيث لا يُنظر إليها كشيء يمكن التصرّف فيه حسب ما يقتضيه السياق، وبالتالي يقوم الترابط بظاهرة "التشيؤ الذاتئ "(Autoréification) بكل وضوح. أضف إلى ذلك أنّ أشكال العلاقة مع الذات التي تطرقت إليها النزعتان "التحرّوية" و"البنائوية" متطابقة على التوالي مع تلك الأنماط الخاصة من "تشيؤ" الذات، وذلك لأنه – وفي الحالتين معا- يتم فهم الأحوال الداخلية المُعاشة انطلاقا من نموذج الموضوعات المعطاة باعتبارها "أشياء". أما في ما يخص أمر الاختلاف القائم بينهما، فإنه يمكن أن نجده –في الحالة الأولى-على مستوى المشاعر الخاصة المعاشة من "الداخل" كموضوعات محدّدة والمثبتة بصورة نهائية، والتي يجب اكتشافها.أما في الحالة الثانية تعتبرها الذاتُ كشيء يجب إنشاؤه أداتيا.

والمترتبُ عمّا تقدم، أنّه أصبح من المناسب القول -على غرار ما ذهب إليه لوكاش- بإمكانية وجود ما يُسمى بـ "التشيؤ الذاتي"، وهذا إذا كنا نعني من الآن فصاعدا، مختلف الأساليب والطرق المستعملة في عملية التعرّف على مشاعرنا ورغباتنا الخاصة انطلاقا من نموذج الكيانات الشيئية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أدب عصرنا هذا يعج بالشخصيات الإنسانية التي تُوصف كسجينة للملاحظة الذاتية، أو التي تعمل كل ما بوسعها لصنع حوافز للفعل والحاجات المتكيفة من الناحية الإستراتيجية[20].

والحقُّ أنّ هذه النزعة تواكب في واقع الأمر ذلك الانهيار أو السقوط التدريجي للثقافة التحليلنفسية (Psychanalytique) التي كانت تزوّد سابقا الناس بجملة الوسائل التي قد تسمح لهم باكتشاف ذواتهم قصد التعبير عن غايات تعثرت اليوم وعرفت تراجعا كبيرا، ولا يتوقف الأمر على ملاحظتها أو استخدامها[21]. واضحٌ إذن أنّ السبب الذي يقف وراء هذا النزوع إلى "التشيؤ الذاتي" يتمثل في ما أسميناه سابقا بـ" نسيان الاعتراف". فمن خلال العلاقة مع الذات يمكن أن تنتعش الأنماط المتطابقة مع الملاحظة حينما تشرع الذواتُ في نسيان بأنّ رغباتها ومشاعرها جديرة فعلا بأن يعبّر عنها، بل وبتملكها أيضا. وبهذا المعنى، فإنّ تشيؤ الذات والأشخاص الآخرين أيضا قد يكون نتيجة لقلة الاهتمام بأولوية الاعتراف. وبمثل ما يغرب عن بالنا في الحالة الأولى أننا اعترفنا دوما بالآخرين، بمثل ما نميل في الحالة الثانية إلى نسيان اعترافنا بأنفسنا أيضا، ما دام أننا قد وصلنا إلى ما نحن عليه الآن بهذه الكيفية. ولكي نفهم ما معنى أن تكون لدينا رغبات أو غايات ما وجب بدءا الشعور بها باعتبارها جانبا أو جزءا من ذاتنا الجديرة بالقبول، كشيء معقول بالنسبة إلينا ولشركائنا في عمليات التفاعل. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الأولوية التي يجب أن تكون للاعتراف بالذات ليست ذات طابع كوني فقط، مثلما هو عليه الحال بخصوص الاعتراف بالآخرين.

أما فيما يخص البنية الأولية لعلاقة الاعتراف مع الـذات، فـيمكن الإشـارة ثانيـة إلى جانبين أو مظهرين قد يكملان المخطط الإجمالي الذي أشرت إليه بداية الفصل، وهـذا انطلاقـا مـن مفـاهيم نظريـة أخـرى. فعنـدما تحـدث وينيكـوت (Winnicott) عـن الاكتشاف الخلاق اللعبي (المتعلق باللعب) بخصوص حاجات الفـرد، وعنـدما تحـدث أرسطو أيضا عن ما كان يسميه بالصداقة مع الذات، أو ما أشار إليه بيتر بيري (Peter Bieri) بخصوص "تملك" المرء لرغباته الخاصة فإنّ الأمر متعلّق هنـا بجوانـب إضـافية لهذا النمط من الاعتراف حيث تقصد الذواتُ أنفسها، وهذا بمقدار ما يجب عليهـا أن تدرك وتفهم أحوالها الداخلية الخاصة، باعتبارها جانبا من الذات، بحيث يمكن التعبير عنها لغويا وتقويمها أيضا. وحتى إذا تم نسيان أو إهمال أو تجاهل هذا المفهوم الأولي للذات، يمكن أن ينشأ فضاء مناسـب يخـص أشـكال العلاقـة مـع الـذات، التـي يمكـن اعتبارها "تشيؤات" (Des réifications) للذات. هذا، وقد تطرقنا إلى تجربة الرغبـات والمشاعر الخاصة بالاستناد إلى نموذج الموضـوع-الشيء الـذي يمكـن أن يكـون ملاحظـا بصورة سلبية أو منتج بصورة ايجابية

الفصل السادس

المصادر الاجتماعية للتشيؤ

لقد سبق لي، مـن خـلال المسـار الـذي سـلكته، أن تابعـت الظـاهرة الاجتماعيــة للتشيؤ في مختلف الأبعاد-التذاوتية،الموضوعية والذاتية- وهذا إلى غاية مـا أسـميته بـ" نسيان الاعتراف"، لكن ومـع ذلـك، يبـدو لي أننـي أهملـت الجانـب الـرئيسي مـن تحليل غيورغ لوكـاش، بحيث كانت كل تعليقاته منصبة على الملاحظة كسلوك شائع في حياة العامل، وفـيما يخـص العلاقـة مـع الطبيعـة، وحتـى فـيما يخـص العلاقـات الاجتماعية، تلتقي ضمن الأطروحة المتعلقة بنظرية المجتمع. وهي أطروحة مفادهـا القول بأنّ تعميم التبادل التجاري في المرحلة الرأسمالية يعتبر العامـل الوحيـد لـبروز ظاهرة التشـيؤ. والحال، أنه بمجرد ما تشعر الذوات بأنها مضطرة للقيام بالتفـاعلات الاجتماعية ضمن الشكل المهيمن للتبادل الاقتصادي للبضائع، سرعان ما تـدرك هـذه الذوات نفسها وشركائها في التفاعل، وتبـادل المنـافع مـن خـلال نمـوذج الموضـوعات بحيث ترتبط بالعالـم المحيط بها انطلاقا من الملاحظة لا غير. بيد أنه مـن الصـعوبة بمكان توجيه اعتراض وحيد ومركزي لهذه الأطروحـة المتماسـكة مـا دام أنّ العنـاصر التي تؤلفها يمكن أن تطرح إشكاليات كثيرة، علـما أن الاسـتناد إلى القـول بـأنّ تشـيؤ الناس الآخرين لا يحدث إلا إذا تم نسيان الاعتراف الأولي بهـم كأشـخاص، وهـذا مـا يؤكد لنا هشاشة التكافؤ الذي أقامه لوكاش بين تبادل المنـافع والتشـيؤ. وذلـك لأنـه من المفروض أن يحتفظ الشريكُ في عملية التفاعل -أثناء عملية التبادل الاقتصـادي- بوضعه أو مكانته كشخص بالمعنى القانوني للكلمة، ومع ذلك، استطاع لوكـاش رسـم حدود المهام التي تمثل تحديا أساسيا أمـام كـل تحليـل لعمليـات التشـيؤ.هـذا، وإذا تعذّر علينـا رد الاتجـاه نحـو المواقـف المشـيّئة إلى مجـرد عمليـات خاصـة بـالتطوّر الروحي أو الثقافي، أصبح من الضروري- في هذه الحالة- تعيين البنيات أو الممارسـات الاجتماعية التـي تـدعو إلى مثـل هـذا الاتجـاه. وفي ختـام هـذه الدراسـة، سـأتطرق إلى بعض الملاحظات الأوليّة، وهذا من خـلال عـرض ثلاثـة مواقـف مختلفـة، ضـمن

ما يُسمى بـ "علـم أسـباب الأمـراض الاجتماعيـة" (étiologie sociale) للتشـيؤ (مارثـا نوسباوم) Martha Nussbaum. ولتحقيق هذا الغرض سأستندُ إلى بعض الفرضيـات التي لعبت دورا أساسيا في تفكيري بخصـوص بيـان الأسـباب الممكنـة لنسـيان التشـيؤ تجاه الأشخاص الآخرين.

(1) لقد وصف لوكاش الأثر المرتب عن مجتمع السوق الرأسمالي، بحيث يؤدي هذا الأخير، وبصورة آلية، إلى تعميم المواقف المشيّئة من خلال الأبعاد الثلاثـة (التـذاوتي، الموضوعي والذاتي) إلى الدرجة التي تصل فيها الذواتُ إلى تشييئ ذاتهـا، بـل والعـالم الطبيعي والناس الآخرين أيضا. ويمكـن تفسـير هـذا الطـابع الشـمولي بسلسـلة مـن الأخطاء التصوّرية والتجريبية. ولا أود التطرق هنا إلا لما له علاقة بالموضوع، الذي أنا بصدد البحث فيه. هذا، ويجب أن نسجّل بدءًا، على المستوى التصوّري، بـأنّ لوكـاش كان يميل بصورة إشكالية للغاية إلى افتراض وجود تكافؤ أو تعادل بين عمليـة إزاحـة الطابع الشخصي للعلاقـات الاجتماعيـة وعمليـة التشـيؤ.وتجـدر الإشـارة هنـا إلى أن غيورغ زيمل (Georges Simmel) قد حاول من جهته أن يفهم في كتابـه الموسـوم بـ **فلسفة المال** كيف يمكن أن يؤدي تزايد التفاعلات التي تتم بفعل توسـطات السـوق في الوقـت نفسـه إلى عـدم الاكـتراث المتفـاقم تجـاه شركـاء عمليـة التفاعـل[1]. لقـد أراد زيمل أن يبيّن لنا كيف تفقدُ الخصائص المميّزة للغير دلالتها التواصلية في الوقـت الذي يتم اختزالهـا في وضـع المشـارك، وهـذا ضـمن الفعـل التبـادلي الـذي يتوسـطه المال. أما لوكاش فقد وضـع عـلى صـعيد واحـد عمليـة "التشـيؤ" التـي حلّلهـا زيمـل مع وقوع " التشيؤ الاجتماعي". لكن من غير أن يوضّح لنا الاختلاف المركزي الموجود بين الظـاهرتين، كـما أكـد ذلـك زيمــل[2] ضـمن العلاقـة الاجتماعيـة التـي "فقـدت " طابعهـا الشـخصي بسـبب التبـادل النقـدي (أي الخـاص بالعملـة أو النقـد) بحيـث يجـب أن يبقـى الآخـر حـاضرا، باعتبـاره حـاملا للخصـائص أو الصـفات التـي تميّـز الأشـخاص عمومـا، قصـد اعتبـار الآخـر كشريـك موثـوق فيـه في عمليـة التبـادل. في

حين أنّ تشيؤ شخص آخر معناه أننا ننكر أو ننفي عنه الطابع الإنساني. وهكذا، فإنّ إزالة الطابع الشخصي عن العلاقات الاجتماعية تفترض الاعتراف الأولي بالآخر الذي فقد شخصيته الإنسانية، في حين أنّ قوام "التشيؤ" هو نسيان هذا المعطى الأولي. وفي هذه الحالة، يمكن الجزم بأنّ عملية "التشيؤ" تختلف جوهريا عن العملية الشاملة المتعلقة بتشيؤ العلاقات الاجتماعية التي وصفها زيمل، والتي تعتبر في رأيه الثمن الذي يجب دفعه مقابل تزايد الحريات السلبية. وهذا بالنظر إلى توسع علاقات التبادل الاقتصادية. غير أننا قد نجد -بالإضافة إلى الطابع الإشكالي الذي يطرح بخصوص التكافؤ الموجود بين استبعاد الطابع الشخصي والتشيؤ- نزعة أخرى في النسق المقولاتي للوكاش تفترض وجود نوع من الوحدة الأساسية بين مختلف أبعاد التشيؤ. وبقدر ما عمل لوكاش على التمييز بين الجوانب أو المظاهر الثلاثة التي أشرت إليها سابقا، أي حينما ميّز بين تشيؤ الأشخاص الآخرين والموضوعات والذات نفسها، بقدر ما بدا بالطبع أنه كان يفترض إلى جانب ذلك أنّ كل شكل من هذه الأشكال يؤدي بالضرورة إلى الشكلين الآخرين. والمستفاد من هذا الأمر، أنّ مسألة التفاعلات المتبادلة التي تحدث في رأيه بين هذه الأشكال الثلاثة ليست ذات طابع تجريبي وإنما هي بالأحرى ناتجة عن ضرورة تصوّرية. وفي مقابل هذا الموقف، أشرنا من خلال تحليلنا -وإن بصورة غير مباشرة- إلى وجود ارتباط ضروري بين هذه الجوانب أو المظاهر المختلفة للتشيؤ. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ مثل هذا الترابط قد يوجد عندما يتعلق الأمر بتشيؤ العالم الموضوعي الذي ينشأ أثناء نسيان الاعتراف الذي يستهدف الناس الآخرين (انظر ص 57 -60).

والحقُّ أنّ التشيؤ التذاوتي والتشيؤ الذاتي لا يتضمن أحدهما الآخر بالضرورة. إنّ معرفة ما إذا كان تشيؤ الناس الآخرين يؤدي بالفعل إلى ظهور شكل محدد من التشيؤ الذاتي، أو على العكس من ذلك، ما إذا كان التشيؤ الذاتي ملازما دوما لتشيؤ الأشخاص الآخرين، هي مسألة تكتسي أهمية بالغة، غير أننا لا نستطيع الإجابة عنها في الحال. وعلى أية حال، كان من الضروري تقديم

تحليلات إضافية حتى يتبيّن لنا طرح مثل هذه العلاقات التضـمينية. غـير أنّ هنـاك مشـكل آخر خاص بعلم أسباب الأمراض الاجتماعية للوكاش، لكنه غير متعلق بقراراتـه الأوليّـة التـي يغلب عليها الطابع المقولاتي، وإنما بتلك القرارات التجريبية أو الموضوعاتية.هذا، وانطلاقا من كارل مـاركس(Karl Marx) وبالتحديـد مـن أطروحتـه حـول علاقـة البنيـة التحتيـة بالبنيـة الفوقية، ذهب لوكاش إلى القول بأنّ للمجال الاقتصادي إمكانيـة تحديـد أو صـياغة الثقافـة، وبأنّ للظواهر الاقتصادية أيضـا تأثيرهـا المبـاشر عـلى سـائر حيـاة المجتمـع. لـذلك كـان مـن البديهي -في رأيه- أن تتغلغل ظواهر التشيؤ- والتي اعتبرها في الأصل وبصورة مناسبة، خاصة بالتبادل التجاري الرأسمالي- في كل مجالات الحياة الاجتماعية. ولا شك أنّ تفسير هذه النزعة الشاملة تكمن بجلاء في القول بأنّ الرأسمالية قد شملت المجتمع كله. غير أنه، وفيما يخـص الأسرة أو الفضاء العمومي السياسي أو علاقة الآباء بأبنائهم، أو فـيما يخـص الثقافـة وأوقـات الفراغ أيضا ، لم يكلف لوكاش نفسه البرهنة على أنّ مثل هذا "الاسـتعمار"(Colonisation) ينتج فعلا انطلاقا من مبادئ السوق الرأسمـالي. ضمن هذا السياق أمكننا القـول بوجود نوع من التعسف بخصوص الطابع الشمولي للتشـيؤ المؤسَّـس مـن الناحيـة الاقتصـادية.إنّ فكـرة لوكاش تتسـم لا محالـة بطـابع إشـكالي لأنهـا تقـوم عـلى مطابقـة هـذا التشـيؤ مـع عمليـة إزالة الطابع الشخصي. فضلا عن ذلك، يمكن أن ترتبط الأسبقية التي أعطاها لوكـاش للمجـال الاقتصادي بمشكلة أخرى، وهـي في هـذه المـرة ذات طـابع موضـوعاتي وهـذا مـا يتضـح لنـا من خلال التفسير الاجتماعـي قدمـه لوكـاش لمفهـوم التشـيؤ. وهكـذا، وحيـنما نقـرأ كتابـه **التاريخ والوعي الطبقي** - اليوم ، وهذا بعد مرور ثمانين سنة تقريبا من صدور هـذا الكتــاب ، سنكتشف بنوع من الدهشـة أو الـذهول أنّ لوكـاش لم يبحـث في ظـواهر التشـيؤ إلا مـن خلال ربطها بعمليات التبادل . وكل ما كان يشهد منـذ ذلـك الـعصر عـلى السـلوك التشـيّئي ، على غرار مختلف الأشكال غير الإنسـانية والبهيميـة التـي اقترنـت بالعنصريـة أو المتـاجرة

(غير المشروعة) بالبشر[3]، التي لم تحض باهتمام لوكاش. غير أنّ تجاهـل هـذا الصـنف الكامل من ظواهر "التشيؤ" لم يكن في حقيقة الأمر نتيجة الصدفة بحيث لم يهـتم بهـا لوكاش بالقدر الكافي أو لم ينتبه لأهميتها ، وإنما نتيجة "زيغ" نسقي أو مـنظم، بحيـث يمكن تفسيره بالفكرة (وهي فكرة مسبقة) القائلة بـأنّ الضـغوط الاقتصـادية وحـدها هي التي تؤدي في آخر المطاف إلى إنكار المميزات أو الصفات الخاصة بالإنسـان. لهـذا السبب لم يهتم لوكاش بتأثير القناعات الإيديولوجية التي تقضي عـلى الطـابع الإنسـاني لجماعات بكاملها أو تحوّلها إلى "أشـياء". لـذلك، فـإنّ اهتمامـه المفـرط بآثـار التبـادل الرأسمالي لم يسمح له بفهم المصادر الاجتماعية الأخرى لظاهرة التشيؤ.

وهكذا، يتبدى لنا أنّ هذه المشكلات الأربعة كافيـة اليـوم لـكي نـتخلى اليـوم عـن الإطـار السوسيولوجي التأويلي للتحليل اللوكاشي لمفهوم التشـيؤ. ولا ريـب أنّ لوكـاش كان يهدف إلى لفت الانتباه إلى الآثار المترتبة عن ظاهرة التشيؤ والتي يمكن أن يتسـم بها التوّسع المؤسساتي للتبادل التجاري الرأسمـالي، لهذا السبب كان يسعى دوما لبيـان كيف أنّ نسيان مشاركتنا الملتزمـة واعترافنـا الأولي بـالغير هـو الـثمن الـذي يجـب أن ندفعه حينما نعتبر الغير مجرد بضائع. والملاحظ أنّ مقاربته كانت في الحقيقة موجهـة أكثر-من الناحية التصوّرية والموضوعاتية أيضا- إلى افتراض وجـود تطـابق بـين التبـادل التجـاري والتشـيؤ حتـى تسـمح هـذه المقاربـة بالتأسـيس النظـري للتحليـل الشـامل والمميّز.

(2) لقد بينتُ إلى حد الآن ما هي المراحـل الأولى الضروريـة للبنـاء عـلى قاعـدة أخرى مغايرة لعلم أسباب الأمراض الاجتماعية للتشيؤ. وإذا كانت نواة كل تشيـؤ قائمة على ما يُسمى بـ "نسيان الاعتراف" تطلب الأمر حينئذ البحث عـن أسـبابها الاجتماعية في الممارسات أو الآليات التي يمكـن أن تحقـق وتـدعم هـذا النسـيان بصورة منظمة. ضمن هذا السياق ستُطرح مشكلةٌ أخـرى وهـي أنّ تشـيؤ أنـاس آخرين والتشيؤ الذاتي لا يحدثان بالضرورة في آن واحـد. لكـن، ومـع ذلـك يمكـن

تفسير هاتين الظاهرتين بأسباب مختلفة وكثيرة. وعلى الرغم أنّ الأمر متعلق دائما-من خلال هذين الشكلين- بنسيان الاعتراف، فإنّ طابعهما الخاص مختلف إلى درجة أنهما قد يتميزان بصورة جلية فيما يخص المصدر الاجتماعي وبالكيفية التي يستمدان بها من هذا الأصل. لذلك، وحتى أتمكن من القيام بوصف دقيق لأسباب التعبير الاجتماعي الممكنة له، سأميّزُ بين نوعين من التشيؤ.

هذا، وقد بيّنتُ سابقا (انظر الفصل الرابع) بأنه لا يمكن أن يتخذ الناسُ موقفا مشيَّئا تجاه الأشخاص الآخرين (أو مجموعة من الأشخاص) إلا من خلال قطع صلتهم بالاعتراف الأولي. ويمكننا تفسير ذلك بسببين؛ فإما أنهم مشاركون في الممارسة الاجتماعية التي تصبح فيها ملاحظةُ الغير غاية في ذاتها، إلى الدرجة التي يزول فيها كل وعي بالعلاقة الاجتماعية الأولية. أو ينقادون في نشاطاتهم لنظام من القناعات التي ينجّر عنها إنكار هذا الاعتراف الأصلي. والحقُ أنه وفي الحالتين، ما كان حاضرا في البدء بشكل حدسي سرعان ما يتم نسيانه. غير أنّ القيام بشيء من الممارسة يمكن أنّ يفسر هذا الوضع المتعلق بالحالة الأولى فقط. لكنها في الحالة الثانية هي نتيجة لاختيار رؤية خاصة للعالم أو لإيديولوجيا معينة. وهكذا، واستنادا إلى الحالة الثانية، بإمكاننا القول بأنّ التشيؤ مشتق،على شكل هيئة أو نظام القناعات المشيَّئ.إنّ قوة الإنكار هي ثمرة إيديولوجيا خاصة وليست نتيجة ممارسة محددة.

ولا يتعلق الأمرُ سوى بالحالة الأولى-أي بظهور حالة التشيِيئ إثر ممارسة أحادية الجانب- التي كان يقصدها لوكاش حينما وصف التبادل التجاري الرأسمالي باعتباره العامل الاجتماعي الوحيد لكل أشكال التشيؤ. وبهذه الطريقة، والحق يقال، لم يكتف لوكاش بتجاهل الاختلاف الموجود بين إزالة الطابع الشخصي والتشيؤ، بل إنّه، وبالإضافة إلى ذلك، لم يدرك بأنّ في عملية التبادل الاقتصادي، قد يحمي التشريع القانوني أيضا المشاركين من الحالة المشيئة لأنه، مادام أنه من الممكن أن يعتبر شخصُ ما من خلال تأويج (الإعلاء إلى أقصى درجة) المنفعة

الفردية. علما أنّ التزامه القانوني بواسطة العقد الذي يحدّد عملية التبادل يمكن أن يكون ضمانا لاعتبار خصائصه أو مميزاته الفردية بالكيفية المتعلقة بالتأكيد بالحد الأدنى فقط، ولكنها قد تتضمن جملة من الضغوط الحقيقية[4] لأنه يعتبر المؤسسة القانونية الحديثة نفسها سليلة تلك النزعات التي تميل إلى التشيؤ الخاص بالنظام الاقتصادي الرأسمالي. ولم يستطع لوكاش أن يقدّر بدقة الوظيفة الوقائية للقانون الذي يعتبر في نهاية الأمر تعبيرا ناقصا أو ضعيفا، لكنه أكثر فاعلية كذلك من الاعتراف الأولي[5]. أضف إلى ذلك أنّ هذه الحالة تنبهنا -بنوع من المفارقة- إلى أنّ إمكانية بلوغ موقف مشيَّئ تزداد دوما حينما لا تكون الممارسة "الملاحظة" مرتبطة بضمانات الاعتراف الأدنى الذي يحمله القانون. وحيثما استقلت تلك الممارسات التي تكتفي بملاحظة الناس أو وصف وجودهم بنوع من "البرودة"، أو اعتبارهم عوامل بمعزل عن سياق العالم المعيش الذي ينتمون إليه، دون إدراجهم في إطار العلاقات القانونية بحيث يتم تجاهل الاعتراف الأولي الذي يعتبر نواة لكل تشيؤ تذاوتي. إنّ "شبح" التطورات الاجتماعية التي تعكس اليوم مثل هذه الاتجاهات إلى التشيؤ توسعت إلى كل ما أفرغ تدريجيا عقد العمل من جوهره القانوني[6] إلى غاية تطوّر الممارسة التي تعتبر المواهب الفكرية للطفل موضوعا للبحث الوراثي والاستخدام[7]، ففي كلتا الحالتين نكون مهددين بانهيار الموانع التي تمت مأسستها ،والتي كانت حائلا أمام إنكار التجربة الأولى للاعتراف، وإن حدث واتجهت أنساق الاقتناع (الإيديولوجية) إلى تحديد الأنماط المشيّئة لمجموع الأشخاص بصورة واضحة، فإنه يصعب علينا القول بأنه من باب أولى تحديد العلاقة الموجودة بين الممارسة الاجتماعية و"التشيؤ التذاوتي". ومن المؤكد، أنه يكفي في هذه الحالة أن تعتنق مثل هذه الايدولوجيات ليصل في آخر المطاف إلى إنكار الاعتراف الأولي. لذلك كان لزاما علينا تصوّر هذه الظاهرة الاجتماعية بالكيفية التالية: تحت تأثير النمذجات (خلق النماذج) المشيّئة (الخاصة بالنساء اليهود، الخ.) لا يتم الاعتراف، بعد ذلك، بمثل هذه الجماعات بصفاتهم الشخصية التي تمكنوا من تحقيقها بشكل واضح في إطار الأسبقية الاجتماعية للاعتراف.

والحق أنّ هذا هو النموذج الذي نعثر عليه ثانية ضمن سلسلة من المحاولات التي كانت تهدف إلى تقديم تفسير سوسيولوجي للعنصرية أو إلى عرض النساء من خلال الصور والأفلام الخليعة (أو الإباحية).

لكن، ومع ذلك، يُلاحظ أنّ هذا التفكير يكتنفه بعض الغموض، فما الذي يفسّر لنا امتلاك هذا البناء الفكري أو النظام الوصفي هذه القدرة على خلخلة هذا المعطى المألوف، بالصورة التي لا يدوم فيها إلا بصورة مجزأة ؟ أنى كان الأمر، وكما أوضح ذلك جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) في كتابه **تأملات في المسألة اليهودية**، قد يصعب علينا القول بأنّ البشر يندفعون من خلال الطرق الفكرية الخالصة إلى إنكار - وبضراوة- الصفات أو المميزات الشخصية لأعضاء الجماعات الأخرى[8]. لهذا السبب كان ربما من الأصوب في هذه الحالة أن نحسب حساب أمر العنصر العملي في تفسير هذه الظاهرة وافتراض ما الذي يجب أن ينتج من العلاقات المتبادلة أو المشتركة بين تلك الممارسة التي اكتست طابعا أحاديا ونسق القناعات الإيديولوجية. إنّ الممارسة الاجتماعية، التي تكتفي بملاحظة الأشخاص بكيفية متباعدة (أو متماسفة) وعلى فهم هؤلاء الأشخاص بطريقة أداتية، قد توطدت لأنها وجدت سندا، وهذا بفضل النمذجات المشيئة كما أنّ هذه الأوصاف المُنمذّجة تستفيد بدورها من إسهام الحوافز، مادام أنها توفر للممارسة –التي أخذت طابعا أحاديا- الأطر التفسيرية المناسبة. وبهذه الكيفية ينشأ نسق سلوكي سيسمح بمعاملة الأشخاص كـ"أشياء"، لأنّ الاعتراف الأولي الذي كان يتمتع به هؤلاء الأشخاص من قبل لم يعد مقبولا الآن.

(3) يختلف ما يُسمى بـ"نسيان الاعتراف" المتعلق بالأشخاص الآخرين – من الجانب البنيوي على الأقل- عن ذلك الذي يسهر أو يشرف على تشييئ ذاته. وفي هذه الحالة لا نستطيع القول بأنه يوجد عامل اجتماعي واحد فقط لهذين الشكلين من التشيؤ، لكن يمكننا أن نفترض بطبيعة الحال، فيما يخص "التشيؤ

التذاوتي" و"التشيؤ الذاتي" أيضا، أنّ الذات لا تقصدهما مباشرة إلا على نحـو اسـتثنائي، وبالتالي تحدثان بكيفية مجهولة إثر المشاركة في ممارسات محدّدة. لكن هـذا لا يعنـي من جديد، وعلى غرار ما كان يعتقد لوكاش، أنّ الأمر متعلـق بـنفس الممارسـات التـي تؤدي في نهاية الأمر إلى الموقف المشيَّئ. إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننا تصور هـذه الممارسات الاجتماعية التي قد تتسبب في ظهور حالة "التشيؤ الذاتي"؟ إنّ الإجابة عـلى هذا السؤال لهو أمر حساس للغايـة، لكننـي أوّد في الختـام أنّ أشـير إلى الوجهـة التـي يجب التوجه شطرها حينما أردت أنّ أبيّن بأنّ العلاقة مع الذات تفترض هي أيضا نوعا من الاعتراف الأولي الخاص، وهذه العلاقة تقتضي من الذات أنّ تفهم رغباتها وأهدافها باعتبارها جزءا من ذاتها بحيـث يقـتضي ذلـك مفصـلتها. لـذلك، يبـدو لي أنّ الميـل إلى التشيؤ الذاتي يظهر حينما تنسى الذاتُ (مرة أخرى) هذا الإثبات الذاتي السابق، وتعجز عن إدراك ما تشعر به من الناحية النفسية إلا كونه جملة من الموضوعات التي يمكـن ملاحظتها أو إنتاجها. هذا، وإنه لمـن البـديهي أن نبحـث عـن أسـباب هـذه المواقـف المشيّئة ذاتيا في الممارسات الاجتماعيـة غـير المنفصـلة ،بـالمعنى الواسـع، عـن الترشـيح الذاتي للذوات.بالطبع، يمكننا القول بأنّ كل فعل اجتماعي يقتضي من الفاعل أن يتخذ موقفـا فـيما يخـص رغباتـه و غاياتـه. لكـن ومـع ذلـك، بإمكاننـا أن نعـزل المجـال المُمأسس(institutionnalisé) المتعلق بتلك الممارسات التي أصبحت اليوم تكرّس من الناحية الوظيفية في ترشيح المـرء نفسـه، وذلـك لأنّ المقـابلات التـي تجـري للحصـول على منصب شغل، أو الخدمات الخاصة بالتدريبات و"المواعيد المنظمة" هـي الأمثلـة الأولى التي قد تتبادر إلى الأذهان، كـما أنّ طابــع هـذه المؤسسـات التـي تطلـب مـن الأفراد أنّ يرشحوا أنفسـهم بشـكل علنـي، يمكـن أن تتنـوع أو تتبايــن إلى حـد كبـير، بل يمكن أن يشمل ذلـك، إلى جانـب المؤسسـات التـي لا زالـت تسـمح بالاستكشـاف الذاتي التجريبي، الإجراءات أو التدابير المؤسساتية التي تلزم من يخضع لهـا بالتظـاهر بالبحـث عـن غايـات مـا. إننـي أرى بـأنّ الميـل إلى التشـيؤ الـذاتي قـد يتزايـد، وهـذا

بقدر ما يخضع فيه الأفراد لهذه المؤسسات الخاصة بالترشيح الذاتي، وكل الإجراءات والتدابير المؤسساتية تدفع الأفراد بطريقة خفية إلى الإدعاء بأنّ لديهم مشاعر ما، أو التي تدفعهم إلى تثبيتها بشكل مصطنع يقوّي لديهم إمكانية اتخاذ مواقف بخصوص "التشيؤ الذاتي" (L'autoréification).

وهكذا، فإنّ المقابلة التي نجريها للحصول على منصب شغل وبحثنا عن "الشريك العاشق" (Partenaire amoureux) عبر الإنترنيت، مثالان يعبّران فعلا عن ذلك التطوّر الذي أشرنا إليه سابقا. لقد كانت وظيفة مقابلات التوظيف تجري في الماضي للحصول على منصب شغل، وهذا قصد معرفة ما إذا كان المرشح جدير فعلا بهذا المنصب، والتحقق من ذلك بواسطة وثائق أو اختبارات. غير أنّ هذه المقابلات قد أخذت –حسب علم الاجتماع العمل- بعد ذلك، وفي كثير من الأحيان، طابعا مختلفا تمامًا، بحيث شغل خطاب الشخص الذي يملك شيئا ما للبيع مكانة كبيرة، وهو أمر أصبح يقتضي من المرشح أن يبرز التزامه اللاحق بصورة مقنعة بل ومأساوية بقدر الإمكان، عوض الاكتفاء بالحديث عن مؤهلاته التي اكتسبها سابقا[9]. وبمعنى آخر، إنّ تحوّل موضوع الاهتمام من الماضي إلى المستقبل قد يدفع الأشخاص المعنيين إلى اتخاذ المنظور الذي يتعلمون من خلاله تصوّر المواقف والمشاعر المتعلقة بالعمل كعناصر سينتجونها مستقبلا في شكل "موضوعات"، وكلما تعرضت الذاتُ لمطالب القيام بـ "التمثيل" كلما مالت أكثر إلى الشعور برغباتها وكل أهدافها وفق نموذج الأشياء القابلة للاستخدام، وفي الاتجاه الآخر الذي يمكن أن يسلكه التشيؤ الذاتي-حيث يتم الاكتفاء بملاحظة ووصف المشاعر بصورة سلبية- فتنتشر إثر ذلك ممارسات بحكم استعمال الإنترنيت قصد البحث عن الشريك العاشق. وفي هذه الحالة يدفع شكل الاتصال النمطي في أول الأمر مستعمل الإنترنيت إلى وصف خصائصه أو مميزاته حسب العناوين المحددة سلفا التي تقوّم الإجابات فيها بصورة مسبقة فعندما يتوافق شخصان في صفات معينة، فإنهما يمثلان زوجا تم اختياره "الكترونيا"، وفي هذه الحالة، كل واحد منهما مدعو

لإبلاغ بمشاعره للآخر، أي الشريك العاشق المحتمل، وهذا ما يتم فعلا عن طريق ما يُسمى بالرسالة البريدية التي تصلنا من شخص مجهول. والحقُ أننا لسنا في حاجة إلى بذل جهد كبير حتى نعرف كيف يؤدي ذلك إلى شكل من العلاقة مع الذات التي لا تكون فيها الرغبات والغايات متمفصلة، وهذا على ضوء ما يمكن أنّ يحقّقه لقاءٌ شخصي، إذ لم يعد يتم تقييمها أو عرضها في السوق إلا من جهة معايير الاستعمال المتزايد للإعلام[10].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الأمثلة لا تعتبر تشخيصات، وإنما بالأحرى هي توضيح للطرق التي يمكن أن تؤدي إلى تكوين المواقف المشيّئة. إنّ هذه الأفكار ليست مؤكدة من الناحية التجريبية حتى تسمح لنا بتفسير ظهور عمليات التشيؤ وإنما لوصف منطق التحولات الممكنة لا التطور الفعلي، لكنني سأحاول الوصول إلى نتيجة تخص المغزى العام لدراستي، وهذا انطلاقا من تلك الملاحظات التي توصلت إليها سالفا. هذا، وقد اكتفى النقد الاجتماعي– طيلة العقود الثلاثة الأخيرة- بتقدير القيمة المعيارية للمجتمعات من خلال محاولة معرفة ما إذا كانت هذه المجتمعات ملتزمة أو متقيدة بمبادئ العدالة، لكن وعلى الرغم من نجاح هذا النقد في تبرير أو تسويغ هذه المبادئ، وفي تقديم هذه الأفكار بشكل مميّز، فإنه وفي الوقت نفسه، قد فاته أنّ هذه المجتمعات قد تخفق على المستوى المعياري، لا بمجرد مخالفة أو انتهاك مبادئ العدالة المقبولة على المستوى الكوني. وفيما يتعلق بهذا النمط من العجز الذي يمكن أن ندرجه في ما يُسمى بـ "الأمراض الاجتماعية"[11].

هكذا يتبدى لنا أن النقد الاجتماعي لا ينقصه الاهتمام النظري فقط و إنما تنقصه المعايير المعقولة أيضا، وتفسير مثل هذا النقص لا يتمثل في القول بأنّ المجتمعات الديمقراطية تقوّم أوليّا أو جوهريا نظامها الاجتماعي والسياسي من خلال معايير تتعلق بالعدالة، لأنّ عملية التشاور أو التداول تصطدم في الفضاء العمومي الديمقراطي في كل مرة بموضوعات وتحديدات ما، والتي تواجهها

عادة بمسألة معرفة ما إذا كان من الممكن اعتبار بعض التطورات الاجتماعية -بصفة عامة- مرغوب فيها فعلا، وبغض النظر عن كل تقويم يتم التعبير عنه بمفهوم العدالة. إنّ الاستجابة لهذه التحديات-التي تعتبر في كثير من الأحيان "أخلاقية" - لا يتطلب أن يتميز النقد الاجتماعي (الذي يتسم بالطابع الفلسفي) سموا تأويليا مقدسا، لكنه يستطيع (أي النقد الاجتماعي) أن يسهم من خلال المرجعيات التي تستند إلى الأنطولوجيا الاجتماعية، وإلى منطق التحولات الممكنة والحجج المقنعة أيضا، في إثراء النقاش داخل الفضاء العمومي. هذا، وإنّ محاولتي إعادة صياغة مفهوم "التشيؤ" الذي أخذته من لوكاش - ولكن من منظور نظرية الاعتراف- قد استلهمت في حقيقة الأمر هذا الطموح. وقد بلورت موقفي هذا وأنا أشعر بنوع من القلق حينما أدركُ بأنّ مجتمعاتنا الحالية أصبحت تتجه نحو ما كان يتوقعه لوكاش. لكن الملاحَظ أنّ هذا الأخير قد اعتمد في ذلك -وهذا منذ ثمانين سنة مرت- على وسائل لم تعد اليوم كافية، وبنوع من تعميم المفرط.

الهوامش

المقدمـة:

Georg Lukács , *Geschichte und Klassenbewußtein* in werke, vol.2(1) (Frühschriften **2**), Neuwied et Berlin,p.161-518. Trad. Fr. de K.Axelos et J.Bois, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit,1960

(2) Ibid., p.257-397 de l'édition allemande, p.109-256 de la trad.Fr

(3) M. Jay, « Georg Lukács and the origin of the western marxism And totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas, Cambridge, Harvard University press, 1984, ch. ;Andrew Arato ,Paul Breines, The young Lukács and the origins of western marxism ,New york, Seabury press ,1979.

(4) انظر بخصوص هذه المسألة الكتاب الممتاز الذي ألفّه الباحث فوريـو سـيروتي (Furio Cerutti) وآخرون تحت عنوان :

Geschichte und Klassenbewußtsein heute. Diskussion und Dokumentation, Amsterdam,de Munter,1971 (« Schwarze Reihe »,12) ;Jutta Matzner (dir), Lehrstück Lukács, Francfort,Suhrkamp,1974.

(5) Raymond Carver, *Tais-toi, je t'en prie, Paris, Le* Livre de Poche, 2005 ; Harold Brodkey, *« innocence* » in Stories in an Almost Classical Mode, New York, Vintage, 1989 ; Michel Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte,* Paris, J'ai Lu,1999 ; Elfreide Jelinek, *La pianiste*, Paris, Point-Seuil ,2002 ; Silke Scheuermann*, Reiche Mädchen.Erzählungen*, Francfort, Schöffling und Co.,2005.

إن استحضار أنواع التشيؤ في هذه الأعمال الأدبية لا ينفصل عن ملاحظة ظواهر الاغتراب.هذا، وقد قام راهل ياغي (Rahel jaggi) بإعادة بناء مفهوم "الاغتراب" - الذي ينتمي إلى التراث الماركسي- بصورة ممتازة. انظر:

Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophishen Problems, Francfort, Campus, 2005.

(6) تعتبر دراسة أرليه رسل هاوشيلد (Arlie Russel Hoschild) اليوم في هذا المجال نموذجية. انظر:

The Managed Heart. *The commercialization of HUMAN Feeling*.Berkeley, University of California Press, 2003.

(7) Ibid., p.275 ; Trad.fr., p.129.

(8) Martha Nussbaum, « *Objectifictation* » in Sex and Social justice, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, Chap.8.

(9) Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge/ Mass., Harvard University Press, 1993.

انظر على وجه الخصوص الفصلين 7 و8.

(10) Stephan Wilkinson, Bodies for Sale : Ethics and Exploitation in *The Human Body Trade*, Londres, Routledge, 2003.

انظر أيضا المقال الشامل لراهل ياغي بعنوان:

« Der Markt und sein preis », Deutsche Zeitschrift für Philosophie,47/1999,vol.6,p.987-1004.

(11) هذا هو الاتجاه الذي سلكته أنـدرياز كـوهلمان (Andreas Kuhlmann) في مقالها:

« Menschen im Begabungstest.Mutmaßungen über Hirnforschung als soziale Praxis », WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, 1/2004, vol.1, 143-153.

(12) يبـدو أن شـارلس تـايلور (Charles Taylor) قـد اتجـه بـدوره نحـو هـذا الشكل من النقد "الأكثر عمقا" المتعلق بالأنطولوجيا في دراسته الموسومة:

« *Explanation and Pratical Reason* ». In Philosophical Arguments, Cambridge,Harvard University Press, 1995, p.34-60.

للإطلاع على ملخص هذه الإشكالية يمكن الرجوع إلى دراستي الموسومة بـ:

« *Pathologien des Sozialen* » In Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktishcen Philosophie, Francfort, Suhrkamp, pp 11-69.

يبدو لي أنّ المحاولة الوحيدة اليوم لإعادة اعتبار مفهوم "التشيـؤ" مـن وجهـة نظـر الأنطولوجيـا الاجتماعيـة "التحليليـة"، هـي التـي قـام بهـا كريسـوف دمرلينـغ .C Demmerlingانظر دراسته:

Sprache und Verdinglichung.Wittgenstein,Adorno und das Projekt der kritischen Theorie,Francfort,Suhrkamp, 1994.

Axel Honneth, « Eine soziale Pathologie der Vernunft.Zur intellektuellen (13) Erbschaft der Kritiscen Theorie », In Christoph Halbig/Michael Quante (dir) Axel Honneth. Sozialphilosophie Zwischen Kritik und Annerkenung. Münster, LIT, 2004, p.9-32.

1-التشيـؤ عند لوكاش:

(1) Op. cit., p.257 ; trad.fr., p.111

بخصوص مفهوم "التشيؤ" عند لوكاش، انظر الدراسة الشاملة لروديغر دانمان:

Rüdiger Dannemann : *Das prinzip Verdinglichung, Studie zur Philosophie Georg Lukács*. Francfort, Sendler, 1987.

(2) Karl Marx, Le Capital, liv.1, Paris, PUF, « Quadrige », p.81-95.

فيما يتعلق بالترابط الموجود بين تحليل الصنمية (Fetichisme) ونقد "التشـيؤ" في النقد الماركسي للاقتصاد السياسي انظر:

Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellscaft. Eine Kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Francfort, Suhrkamp, 1991.

(3) Op.cit, p.270 ;trad.fr., p.124.
(4) Op.cit, p276 ;trad.fr., p.128-129.
(5) Op.cit,p.260 ;trad.fr.,p.113.
(6) Op.cit,p.265 ;trad.fr.,p.118.
(7) Op.cit,p.264 ;trad.fr.,117.
(8) M.Nussbaum, op.cit., p.219-223

(9) بخصوص هذه الصعوبات انظر:

Axel Honneth, « Pathologien des Sozialen » in Das Andere der Gerechtigkeit,p.11-69 et 54.

(10) Ibid., p.272; trad.fr.126.
(11) Ibid., p.275; trad.fr, p.129.
(12) Ibid., p.304; trad.fr.,p.160.
(13) Ibid., p.308; trad.fr.,p.164.
(14) Ibid., p.301,309 ;trad.fr. , p.157,165.

(15) Fred Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity,*Cambridge Cambridge University Press.1990.

حول تعلق لوكاش بالمفهوم الفيشتوي (نسبة إلى فيشته) للفاعلية كإنتاج ذاتي انظر:

Michäel Löwy, Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács. 1909-1929, Paris, PUF, 1976, chap.2

(16) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, t.1, chap.4.

(17) هـذه هـي الإسـتراتجية التـي

اتبعها هابرماس من خلال استعادته نقد مفهوم "التشـيؤ، انظـر مؤلفـه: *Théorie de l'agir communicationnel*.2, chap.6 et 8

2- من لوكاش إلى هيدغر وإلى ديوي:

(1) سأعتمد هنا على كتاب مارتن هيدغر **الكينونة والزمان** الذي نشر سنة 1927.

Martin Heidegger, *Sein und zeit,* Tünbingen Niemeyer, 1967 ; Trad.fr.de François Vézin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

كما أنني سأعتمد أيضا على أعمال جون ديوي التالية:

John Dewey, « *Qualitative Thought* » (1930).In Later Works, vol.5, 243-262 ; et « *Affective Thought* » (1926) In Later Works, vol.2,104-110.

(2) Stanley Cavell, « *Knowing and Acknowledging* »in *Must we mean what we say ?,* Cambridge University Press, 1976, p.238-266.

(3) Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël-Gontier, 1973.

ينـاقش غولـدمان في هـذا الكتـاب التـواردين المتضـمنين في مفهـوم "التشـيؤ" في **الكينونة والزمان**، وخاصة في الصفحتين 46 و 47 . ويبدو أن هيدغر حسب لوسـيان غولدمان قد استند إلى نص غيورغ لوكاش المشهور (**التاريخ والوعي الطبقي**).

(4) Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristoteliscen Philosophie* in Gesamtausgabe, Francfort, Klostermann, 2ė partie, t.18, Klostermann, 2002.

(5) Op.cit., p.287-331 ; trad.fr., p.142-188.

(6)M. Heidegger, *Sein und sein*, p.191 et suivantes (§ 41)

Trad.fr., p.240 et suivantes ; *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, p.55 et suivantes.

(7) Op.cit., p.366 ; trad.fr. p.224

(8) فيما يتعلق بترسيمة "الحضور الدائم" عند هيدغر انظر: **الكينونة والزمان** ص55 وفي الترجمة الفرنسية ص86 وما بعدها، حيث نجد توضيحا مفيدا بخصوص التعـارض الموجود بين ما يسميه هيدغر "الوجود في متناول اليد" و"الحضور الدائم"، انظر أيضا:

Hubert L.Dreyfus , *Being in the World .A commentary on Heidegger's Being and Time,* Division 1.Cambridge , Harvard University Press, 1991,chap.4.

(9) فيما يخص فكرة "منظور المشارك"، انظر الإسهام الممتاز ليورغن هابرماس:

Jürgen Habermas « *Qu'est-ce que la pragmatique universelle* ? » in *Logique des sciences sociales et autres essais,* Paris,PUF, 1987,p.329-412 ;voir aussi D.Dennett, *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard,1990.

(10) لقد تحاشى مارتن هيدغر، على المستوى الأنطولـوجي مـن تحليليـة للـدازين اسـتعمال مفهـومي "الموضـوع" و"الشيء"، وفضّـل اسـتعمال مفهـوم "الأداة" كمقولـة مكملة لما يُسمى عنده "في متناول اليد". انظر:

(11) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*, p.68 ; trad.fr. p.103.

لقد أكد هربرت دريفوس هذا التهيؤ الايجابي "للعناية" Die Sorge الـذي يتجـاوز المعنى الأداتي (انظر المرجع المذكور أعلاه، الفصل 14).

(12) « *Affective Thought* »in John Dewey, *The Later Works*, Carbondale and Edwardsville, 1984, p.104-110 ; « *Qualitative Thought* »in The Later Works, vol.5, p.243-252.

(13) انظر مقدمة جون ديوي.

John Dewey, « *Affective Thought* » p.104.

(14) John Dewey, « *The quest for Certainty*, New York, Capricorn Books, 1960

(15) John Dewey, *« Qualitative Thought »*, p.245-246

(16) John Dewey, *Experience and Nature*, New York, Dover, 1958, chap.5

(17) حسب هذا التأويل، يتضمن مفهوم "العناية" لدى هيدغر عنصر الممارسة "اللامركزية" ما دام أنّ الأمر هنا متعلق بمراعاة "الادعاء" الداخلي للموضوع انظر في ما يخص التأويل المعارض له :

Ernest Tugendhat, « *Schwerigkeiten in Heideggers Umweltanalyse* » in *Aufsätze*. 1992-2000, Francfort, Suhrkamp, 2000.

(18) John Dewey, « Qualitatiuve Thought », p.253.

(19) Id.

(20) Id.

(21) Id

.3-أولية الاعتراف:

(1) فيما يتعلق بهذا المنظور أنظر:

Jürgen Habermas, « *L'individualisation par la socialisation. La théorie de la subjectivité* » in *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, 187-242.

(2) M.Cavell, *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy,*Cambridge, Harvard University Press, 1996.

(3) لقد اعتمدت هنا، فيما يخص هذه المسألة على المؤلفات التالية:

Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition,* Harvard University Press, 2001. Peter Hobson, *The Craddle of Thought ,*Oxford University Press,2002 ; Martin Dornes, « *Die emotionalen*

Ursprüge des Denkens », in Westend, *Neue Zeitchrift für Sozialforschung. 2005, vol.2, p.3-48.*

(4) M.Tomsello, op., p.61

(5) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2000, p.103

(6) فيما يتعلق بهذه المسألة انظر:

Peter Hobson, *Autism and the Development of Mind*, Hove/Hillsdale, Psychology Press, 1993 ; Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*,p.78

يقدم مقال مارتن دورنس Martin Dornes الذي أشرنا إليـه سـابقا لمحـة مـوجزة ممتاز عن هذا الأدب، انظر:

Martin Dornes « Die emotionale Ursprünge des Denkens », p.23

(7) Martin Dornes, op.cit.p.26.

(8) Theodor Adorno, *Minimia Moralia*, Paris, Payot, 1991,p.146.

(9) Op.cit., p.136 ; trad.fr. p.180.

(10) John Dewey, « Qualitative Thought », op.cit.,p.261.

(11) Stanley Cavell, « Knowing and Acknowledging» op.cit

فيما يخص نظرية "التذاوت" عند كافيل، انظر:

Epsen Hammer, *Stanley Cavell. Skepticism, Subjectivity and the ordinary*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, chap.3.

(12) Op.cit., p.261.

(13) Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, « tel » 1995, p.267-277

انظر أيضا:

Axel Honneth, Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubektivität, Francfort, Suhrkamp, 2003, p.71-105 .

(14) Op.cit., p.263.

(15) Id.

(16) فيما يتعلق بهذا الموضوع انظر التحليل الرائع الذي قام به ستانلي كافيل بخصوص في دراسته:(Roi Lear) الملك لير.

« The Avodance of Love : A Reading of King Lear » in Must we mean what we say ?, p.267-356.

(17) Op.cit., p.298.

(18) Op.cit., p.263.

(19) إن الأمر متعلق هنا بالشكل الأولي للاعتراف لا بما ورد في أعمالي السابقة.

انظر النص التالي:

« Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung » in Unsichbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Francfort, Suhrkamp, 2003, p.10-27.

4-التشيؤ كنسيان للاعتراف:

G. Lohmann, Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische

(1) Auseinandersetzung mit Marx, Francfort, Suhrkamp, p.17.

(2) Op.cit., p.25 ; trad.fr ., p.399-400.

(3) Martin Heidegger, *Être et temps*, §33et §44.

(4) Fayard, J. Habermas, *Theorie de l'agir*
(5) communicationnel , Paris, 1987,t.2, chap.8, sec.1 et 2 .

ترتبط هذه المشكلة في نهاية الأمر بالتمييز الهابرماسي بين ما يسميه "العالم المعيش" و"النسق"، حيث نجد وجهتي النظر المعيارية و الوظيفية مرتبطتين بشكل خفي. بخصوص هذه المسألة، انظر:

Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Francfort, Suhrkamp, 1989, chap.9.

(6) John Dewey, « *Qualitative Thought* », p.261 ; « *Affirmative thought* », p.104.

(7) Stanley Cavell, *« Knowing and Acknowledging »*, op.cit.p.259

(8) انظر أيضا المؤلفات التالية:

T. Adorno, *Minimia Moralia,* Paris, Payot, Aphorisme 79 ; Dialectique négative, Payot, 1992, p.179.

اعتقدُ، بخلاف ما ذهب إليه مارتن زيل (Martin seel) أن فكرة "المعرفة" عن طريق "الاعتراف" عند أدورنو لا يمكن تفسيرها إلا بربطها بأفكاره التحليلنفسية بخصوص "الأساس الاندفاعي" لكل معرفة.

(9) بخصوص هذا الموضوع، انظر:

M. Seel, « Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen », in Adornos philosophie der kontemplation, p.42-63.

لقد أشرت سابقا إلى أن تفسيري لا يتميز عن تفسير مارتن زيل إلا فيما يتعلق بنظرية أدورنو المعيارية حول دور التركيز النفسي اللبيدوي في العمليات المعرفية.

(10) Williams James, *« D'un certain aveuglement de la nature humaine* », in *Aux étudiants, aux enseignants,* Paris, Payot, 2000, p.185-211.

5-التشيؤ الذاتي: حدود الظاهرة:

(1) هـذا الاخـتلاف سـمح بالتأكيـد-مـن خـلال التمييـز الكلاسـيكي بـين "التفسـير" و"الفهم"- بالاحتفاظ بها ضمن النظرية. انظر على وجه الخصوص :

Karl Otto Apel, *Expliquer et comprendre*, Paris, Cerf, 2002.

(2) انظـر وليـام جـيمس، المرجـع السـابق، ص 185-211. أمـا بخصـوص تنـوع الدلالات الأنطولوجية والنفسية التي تمثلها الموضوعات بالنسبة للبشر، يمكن الاعتـماد عـلى الدراسـة الرائعـة التـي أنجزهـا تـيلمان هابرمـاس Tilmann Habermas بعنوان:

Geliebte Objekte. *Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Francfort, Suhrkamp, 1999.

إن نفي هذا التنوع الدلالي الخاص بالعالم المحـيط بنـا يمثـل بالضـبط مـا أسـميه هنـا "تشيؤ" الطبيعة أو العالم الموضوعي.

(3) OP.cit, p.275 ; trad.fr. p.129.

(4) T. Adorno, *Minimia Moralia, p.*213-215.

(5) Ibid., p.215.

(6) Donald Winnicot, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975. A.Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p.120-130.

(7) بخصوص هذا الموضوع النظر:

Axel Honneth, « Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik » in Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie ,Francfort, Suhrkamp, p.237-254.

(8) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 2004 p.475-481.

(9) Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, Munich/Vienne, 2001, chap.10.

(10) D. Finkelstein, *Expression and the Inner*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, chap.1

(11) J. Searle, *La redécouverte de l'esprit,* Paris, Gallimard, 1995, chap.4.

(12) تعتبر الرواية الحالية لبسكال مرسييه (بيتر بيري) مصدرا أساسيا لمن يبحث عن اعتراضات ضد النموذج المعرفوي المتعلق بمعرفة الذات ، انظر:

Nachtzug nach Lissabon, Munich/Vienne, 2004.

(13) OP.cit., chap.2

(14) انظر على سبيل المثال النص الممتاز لهرمان شميتزHermann Schmitz :

« Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen » in Hinrich Fink-Eitel et Georg Lohmann (dir), Zur Philosophie der Gefühle, Francfort, 1993, p.33-56.

(15) A. Lorenzer, Sprachzerströrung und Rekonstrution,Francfort, Suhrkamp, 1970.

(16) لقد استقيت فكرة "الطرق الثالث" أيضا من د.فينكلشتين، انظر:

Expression and the Inner, p.58

(17) Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

(18) إلى أي مدى يمكن أن يكون تأكيد الذات متوقفا على اعتراف الآخرين بي.هذا ما تطرقت إليه الدراسة الممتازة لإرنشت توغندات، انظر:

Ernest Tugendhat, Egozentrizität und Mystik.Eine anthropologische Studie , Munich, 2003, chap.2

(19) *Les raisons de l'amour*, Belval, Circé, 2006, chap.3.

(20) بخصوص النمط الأول، انظر:

Judith Hermann, Maison d'été, plus tard, Paris, Albin Miche, 2001.

أما فيما يتعلق بالنمط الثاني، انظر:

Kathrin Röggla, Wir schlafen nicht, Francfort,2004

(21) Jonathan Lear, *« The Shrink is in »* In Psyche, t 7, 1996, p.599-618.

6-المصادر الاجتماعية للتشيؤ:

(1) Georg Simmel, *Philosophie de l'argent,* Paris, PUF 1987.

(2) Op.cit., p.366-367.

(3) بخصوص هذه المسألة، انظر التحاليل النافذة لأفيشاي مارغليت:

Avishai Margalit, *La société décente,* Paris, Climats, 1999, chap.6.

(**4**) لقد أسّس كانط دفاعه عن عقد الزواج على هذا الاعتبار، لذلك، بإمكاننا القول بأنه قد فهم هذا العقد كوسيلة دفاع ضد خطورة التشيؤ المتبادل المرتبط بالعلاقة الجنسية. بخصوص نقاط قوة وضعف هذا البناء، انظر:

Barbara Herman, « *Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungenvon Sexualität und Ehe nachzudenken ?* », in Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1995, vol.43,p.967-988.

(**5**) توجد معالجة ممتازة لهذه المشكلة في نص جويل فاينبرغ، انظر:

Joel Feinberg, « The nature and Value of Rights » in Rights, Justice and the Bounds of Liberty.Essays in Social Philosophy, Princton, University Press, 1980, p.143.

انظر أيضا كتابي:

Axel Honneth, La *lutte pour la reconnaissance,* P.131-147.

(**6**) بخصوص هذه النقطة انظر على وجه الخصوص كتاب روبير كاستيل:

Robert Castel, Les métamorphoses de la question sociale, Paris, Fayard, 1995.

(7) Andreas Kuhlmann, *«* Menshen *im Begabungstest »* in WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, 2004, vol.1, pp.143-154

(8) Jean Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris Gallimard, « Folio »,2000.

لقد قدمت كاثرين ماكينون نقدا وجيها أيضا لما يسمى بالتفسير"الذهنوي" لتموضع النساء انظر:

Catherine MacKinnon, *Le féminisme irréductible,* Paris, Éditions des femmes,2005**.**

(**9**) بخصوص هذه المسألة، أنا مدين كثيرا لستيفان فوسفينكل (stephan voswinkel)

المشرف على مشروع بحث متعلق بتحولات مقابلات التوظيف. و يموّل " هذا المشروع معهد الدراسات الاجتماعية" الألماني.

(10) يمكن الرجوع إلى الدراسات التالية:

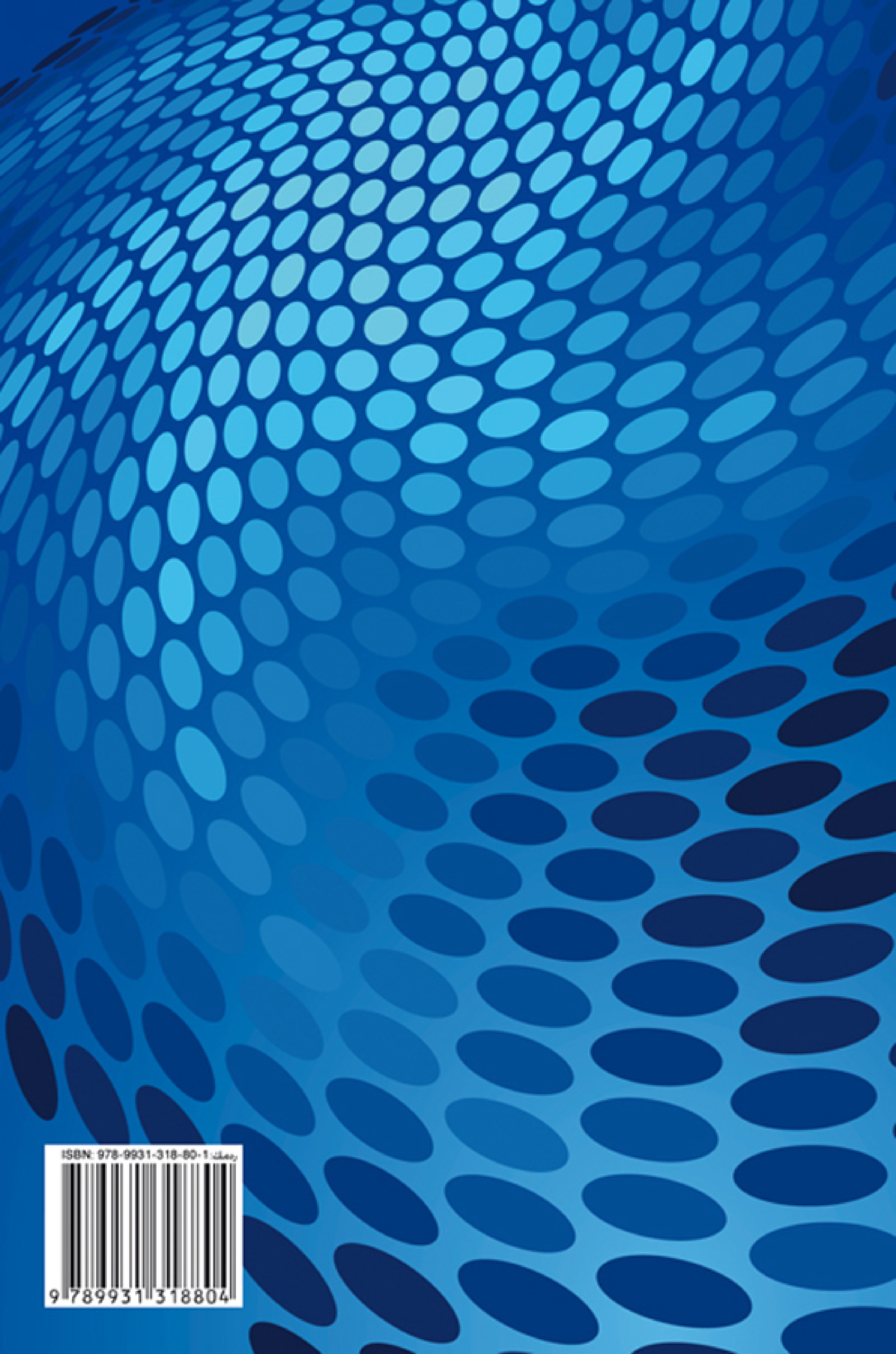
Elizabeth Jagger « *Marketing the self, buying and other :Dating in a post-modern consumer society* » , in Sociology.Journal of the british sociological association, vol.32 . 4 .1998. P.795-814.

(11) Axel Honneth « *Pathologien des Sozialen* » ,op.cit.

ثبت المصطلحات

موقف تواصلي	Attitude communicationnelle
موقف قصدي	Attitude intentionnelle
التوحّد	Autisme
تشيؤ ذاتي	Autoréification
أكسيولوجيا (علم القيم)	Axiologie
مجال مُمأسس	Champ institutionnalisé
معرفوية(نزعةمعرفية)	Cognitivisme
تقوّموية (نزعة تقوّمية)	Constitutionnalisme
بنائوية (نزعة بنائية)	Constructivisme
تحرّوية(نزعة تحرّوية)	Détectivisme
نزع الطابع الإنساني	Déshumanisation
نزع الطابع الرمزي	Désymbolisation
تماسف (تباعد)	Distanciation
ابيستمي	Epistémique
أحوال باطنية	Etats intérieurs
علم أسباب الأمراض الاجتماعية	Etiologie sociale
إيتيقا	Ethique
تطور باثولوجي (مرضي	Evolution pathologique
تعبيروية (اتجاه تعبيري)	Expressivisme
تماهي أو تعيين	Identification
تفاعل إنساني	Interaction humaine
تذاوت	Intersubjectivité
مأسسة	Institutionnalisation
تماهي أو تعيين	Identification
تفاعل إنساني	Interaction humaine
تذاوت	Intersubjectivité

Institutionnalisation	مأسسة
Libidinal	ليبيدوي
Monde vécu	عالم معيش
Objectivatio	تموضع
Ontogenèse	تطور تكوين الفرد
Ontologie sociale	أنطولوجيا اجتماعية
Oubli de la reconnaissance	نسيان الاعتراف
Pathologie sociale	باثولوجيا اجتماعية
Rationalisation	عقلنة
Rationalisation sociale	عقلنة اجتماعية
Reconnaissance	اعترا ف
Reconnaissance intersubjective	اعتراف تذاوتي
Réification	تشيؤ
Représentations	تمثلات
Sympathie	تعاطف



ردمك: ISBN: 978-9931-318-80-1
9 789931 318804